

هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل
 المثل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
 المؤلفات المصادرة عن فكرة علماء أجدادنا
 بالغين أعلى الكمالات أولها تهافت الفلاسفة
 للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الاندلسي المالكي
 المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضاً للإمام الغزالي في
 بعض المباحث من الكتاب المشار إليه * وثالثها
 تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحده
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه
 في التحكيم بين الاماميين المشار اليهم في الاختلاف
 فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
 العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر
 معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من
 السلطان الموحى اليه كما هو مبسوط في كشف
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
 العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
 هذا المطبوع والثالث بهامشهما *

طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي
 وأخوه عصمى *



﴿ فهرست كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد ﴾

| صفحة | ممكن الحدوث | صفحة | خطبة الكتاب |
|------|--|------|---|
| ٣١ | قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان | ٢ | قال أبو حامد الاعتراض من وجهين |
| ٣٣ | قال أبو حامد والثالث أن نفوس الآدميين | ٤ | قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة |
| ٣٣ | قال أبو حامد وأما قولهم لو قدر عدم القلاء | ٤ | قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالة |
| ٣٥ | المسئلة الثانية في اوطان مذهبهم في أبدية | | هذا الجنس |
| | العالم والزمان والحركة | ٧ | قال أبو حامد فتنقول بهم تنكرون على خصوصكم |
| ٣٦ | قال أبو حامد ومساكنهم الرابع | ٨ | قال أبو حامد فان قيل محل الغلط في قواكم |
| ٣٧ | قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استحالة | | انها اجلة |
| | عدم العالم | ١١ | قال أبو حامد رضي الله عنه محتجا عن الفلاسفة |
| ٣٨ | قال أبو حامد الفرقة الثانية | | فان قيل |
| ٤٠ | قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان | ١٢ | قال أبو حامد رضي الله عنه حاكيا عن |
| | ما ذكرتموه | | الفلاسفة لما أنكر خصوصهم |
| ٤١ | قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان لميسرهم | ١٢ | قال أبو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات |
| | بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه | | الارادة |
| ٤١ | قال أبو حامد وانما حق كل واحد | ١٧ | قال أبو حامد رحمه الله والالزام الثاني في تعيين |
| ٤٤ | قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل | | حركات الافلاك |
| | موجود | ١٨ | قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل |
| ٤٤ | قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال كون العالم | | دليلا لهم |
| ٤٥ | قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ان | ١٩ | قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن |
| | اعترفتم | | لانه صدور حادث من قديم |
| ٤٦ | قال أبو حامد الوجه الثالث في استحالة كون | ٢٠ | قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم |
| | العالم فعلا لله تعالى | | في المسئلة |
| ٤٩ | قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا | ٢٢ | قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل |
| | عرف مذهبنا | ٢٣ | قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين |
| ٥٢ | قال أبو حامد راداعلى الفلاسفة قائما ما ذكرتموه | | في معارضة هذا القول |
| | تحيات | ٢٥ | قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل |
| ٥٢ | قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو ان نقول | | هذه الموارنة موهبة |
| ٥٢ | قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل | ٢٦ | قال أبو حامد صيغة ما نية لهم |
| ٦٢ | قال أبو حامد الجواب الثاني هو ان من ذهب | ٢٧ | قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من |
| | عمل الوهم | | عمل الوهم |
| ٦٣ | قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن نقول | ٢٩ | قال أبو حامد الثالث هو أن هذا الفاسد |
| ٦٣ | قال أبو حامد الوجه الثاني أن الجرم الاقصى | | لا يهتز الخصر عن مقابله |
| ٦٥ | قال أبو حامد فان قيل لعل في المدا | ٣٠ | الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد |
| ٦٥ | قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل | | تم كوايان قالوا |
| | لقد كثرت | ٣٠ | قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل |

| صحيحة | صحيحة |
|--|---|
| ١٠١ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل | ٦٧ قال أبو حامد فإن قيل فإذا بطلتم |
| الجسم الاقصى | ٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين |
| ١٠٣ قال أبو حامد معانداً للفلاسفة في قولهم | ٧٤ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة في |
| ١٠٨ قال أبو حامد وهو أناسلم | الاعتراض الذي وجهه عليهم |
| المسئلة الثانية عشر في تجهيزهم عن اقامة | ٧٦ قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة بل زعموا |
| الدليل على أن الاول يعرف ذاته | أن التوحيد |
| ١١٢ المسئلة الثالثة عشر في ابطال قولهم أن الله | ٧٨ المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفي |
| تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات | الصفات |
| المنقسمة بانقسام الزمان | ٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا |
| ١١٤ المسئلة الرابعة عشر في تجهيزهم عن اقامة | ٨٤ قال أبو حامد في كل مسائلكم في هذه المسئلة |
| الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله | تخللات |
| تعالى بحركته الدورية | ٨٤ قال أبو حامد فإن قيل هو لا يعلم الغير |
| ١١٦ المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكره | ٨٦ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم |
| من الغرض المحرك للسماء | ٨٧ قال أبو حامد وقد خالف ابن سينا عنده هذا |
| ١١٨ المسئلة السادسة عشر في ابطال قولهم أن | غيره من الفلاسفة |
| نفوس السموات مطلعة على جميع | ٨٧ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل |
| الجزئيات الحادثات في هذا العالم | اذا ثبت |
| ١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالطبيعيات فهو | ٩٣ قال أبو حامد فهذه تفهيم مذهبهم والكلام |
| علوم كثيرة | عليه من وجهين |
| ١٢٢ المسئلة الاولى قال أبو حامد الاقتران بين | ٩٥ قال أبو حامد فإن قيل انما يستحيل هذا |
| مانعة قد | ٩٩ المسئلة التاسعة في تجهيزهم عن اقامة الدليل |
| ١٢٦ قال أبو حامد المسالك الثاني وفيه انخلاص | على أن الاول ليس بجسم |
| ١٢٧ المسئلة الثامنة عشر في تجهيزهم عن اقامة | ١٠٠ قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذي |
| الدليل العقلي على أن النفس الانساني | أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة |
| جوهر روحاني | الافلاك |

﴿ غت ﴾

نسخة

م

﴿ فهرست ما بهامش الجزء الاول من تهافت الفلاسفة تلوحه زاده ﴾

| صفحة | موضوع | صفحة | موضوع |
|------|---|------|---|
| ٢ | خطبة الكتاب | ٤١ | والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزأ |
| ٥ | اعلم أن الفلاسفة وضعوا الموجودات أنواعا وأجناسا | ٤٧ | الطريق الثاني قالوا الممكن أن كان أمكانه الذاتي كافيا في فيضه وجوده |
| ٨ | الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات | ٤٩ | الفصل الثالث في ابطال قولهم في أبدية العالم |
| ١١ | اعتراض بعض الافاضل عليه باننا لانعلم وأجابوا عن النقوض المذكورة | ٥٤ | الفصل الرابع مع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد |
| ١٥ | الفصل الثاني في ابطال قولهم يقدم العالم | ٥٩ | الفصل الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ |
| ٢١ | الاعتراض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث البوحي | ٦٤ | اعتراض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لوجوده |
| ٢٢ | الجواب بان بعض البراهمين الدالة على بطلان التسلسل | ٦٥ | الاعتراض بحال الانسان |
| ٢٤ | بيان رد هذا الجواب | ٦٨ | قال الامام الغزالي المعقول الاول ينبغي أن لا يعقل الانفسه |
| ٣٠ | بيان قول الامام حجة الاسلام الغزالي في تنوير الاستدلال الثاني | ٧٨ | الفصل السادس في تحيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها |
| ٣٥ | الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم | ٨٥ | الفصل السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى عليهم فيها مسلكان |
| ٣٦ | اعتراض بعض الافاضل من المتأخرين عليه | | |
| ٣٧ | بيان ما نسخ للوفاء في هذا المقام | | |
| ٣٩ | الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم | | |

﴿ فهرست ما بها من الجزء الثاني من تهافت الفلاسفة تلواجه زاده ﴾

| مكتبة | مكتبة |
|---|-------|
| الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد | ٢ |
| الحق في لا يكون فاعلا ولا شيئا واحدا | |
| الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفق | |
| الصفات | |
| ١٤ الفصل العاشر في تجيزهم عن اثبات قولهم | |
| ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل | |
| ٢٠ الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان | |
| وجود الاول عين ماهيته | |
| ٢٨ الفصل الثاني عشر في تجيزهم عن بيان ان | |
| الاول ليس بجسم | |
| ٣٤ فصل في تجيزهم عن القول بان المبدأ الاول | |
| يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسائل | |
| ٤١ الفصل الثالث عشر في تجيزهم عن اقامة | |
| الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولهم فيه | |
| طريقتان | |
| ٤٤ الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول | |
| لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات | |
| ٥١ الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان | |
| الاسماء متحرك بالارادة | |
| ٥٦ الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره | |
| من الغرض المتحرك للسماء | |
| ٦٢ الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان | |
| نفوس السموات طلعة على جميع الجزئيات | |
| الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في | |
| الحال | |
| ٧١ الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجوب | |
| الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب | |
| العادية والمسببات | |
| ٧٨ الفصل التاسع عشر في تجيزهم عن اقامة | |
| الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن | |
| المادة ذاتا | |
| ٩٩ الفصل العشرون في ابطال قولهم باستحالة | |
| الفناء على النفوس البشرية | |
| ١٠٧ الفصل الحادي والعشرون في ابطال | |
| قولهم في الميت وحشر الاحساد | |

داخله منبر
 من منبر
 الف ٧
 ٣٦٥١٨
 ماشاء الله كان

٤٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
 الفصل الثامن في
 بطلان قولهم الواحد الحقيقي
 لا يكون فاعلا وقابلا لشي
 واحد في ذهب الحكماء الى
 ان البسيط الحقيقي الذي
 لا يندرج فيه أصلا
 كالواجب تعالى على رأيهم
 لا يكون قابلا لشي وقابلا
 له وينو على ذلك امتناع
 انضاف الواجب تعالى
 بصفات حقيقية والذي
 عولوا عليه في ذلك هو ان
 نسبة الفاعل الى المفعول
 بالوجوب ونسبة القابل
 الى المقبول بالامكان
 والوجوب والامكان
 متنافيان لا يجتمعان في
 محل واحد بالقياس الى
 أمر واحد من جهة واحدة
 ورده هذا الاستدلال بأنه
 ان أريد ان الفاعل عند
 استعماله شرائطه وارتفاع
 موافقه وصيرورته موصوفا
 بالفاعلية بالفعل وجب
 وجود المفعول به فكذا
 القابل اذا اجتمع معه
 جميع ما يتوقف عليه كونه
 قابلا بالفعل وجب وجود
 المقبول فيه وان أراد أن
 القابل وحده لا يجب معه
 وجود المقبول ولا عسده
 فكذا الفاعل وحده
 لا يجب معه وجود المفعول
 ولا عسده فلا فرق وجوب

وبعد حمد الله الواجب والعسلة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب
 الأقاويل المثبتة في كتاب التصاديق والافتقار وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان
 (قال أبو حامد) حاكما لادلة الفلاسفة في قدم العالم وانقصر من أدلتهم في هذا الفن على ماله موقع في
 النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة (الدليل الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم
 مطلق لان الفرضنا القديم ولم يصدر منه العالم من لا يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل
 وجود العالم يمكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يخل ان يتحدد مرجح أولا يتحدد فان لم يتحدد مرجح بقي
 العالم على الامكان الصريف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم يرجح
 الآن ولم يرجح قبل فاما ان يراد الى غير نهاية أو ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا (قلت) هذا القول
 هو قول في أعلى مراتب الجدول وليس هو موصلا موصلا البراهين لان مقدمته هي عامة والعامة قريبة
 من المشتركة ومقدمته مات البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال
 بالاشتراك على الممكن الاكثرى والممكن الاقل والممكن على التساوي وليس ظهور الحاجة فيه الى
 المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يترجح من ذاته لامن مرجح خارج عنه
 بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو ما كان الفعل ومنه ما هو في المنفعل
 وهو ما كان المقبول وليس ظهور الحاجة فيه الى المرجح على التساوي وذلك ان الامكان الذي في المنفعل
 مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية
 وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها وذلك نظن في كثير
 منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شي يحرك

عنه بأن الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موصوفا بالمفعول له دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
 واجبا به من حيث انه قابل في شيء ضروري واحتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقابل لا يوجب أصلا
 فلو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحثية قد يراد به بيان
 الاطلاق كقوله الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود أي نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من

غير اعتبار أمر آخر مهم وأقرب راديه التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيد بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حوارتها حارة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا ومحملا لمقوله لاشبهه في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبة المقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا لمقبوله أولا يمكن فاما أن يراد به المعنى الثاني أو الثالث ٣ فان أراد الثاني أعني التقييد

يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيد بصفة القابلية بمعنى ان يكون موجبا لمقبوله وهو في محل المنع الا أن يضاف اليه التحرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيد بصفة القابلية والتحرر عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا لمقبوله فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لا يمكن اللزم منها منافاة التحرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المناقاة بين الفاعلية والقابلية وأن أراد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم الالب المستعاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ تلزم المناقاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لحص عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس بغير احتياج الى معبر ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير أيضا الذي يقال انه يحتاج الى معبر منه ماهو في الجوهر ومنه ماهو في الكيف ومنه ماهو في الحكم ومنه ماهو في الين والقديم أيضا يقال على ماهو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز ان يكون وأنفساد على المسادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل أيضا منه ما يفعل بإرادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة الى المرجح وهل هذه القضية في الفاعل حاضرة أو يؤدي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها ونحو ما قاله القدماء فيها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو وضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب الغلط عظيم في اجراء الفحص عن الموجودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما أن يقال لم تذكر على من يقول ان العالم حدث بإرادة قديمة افتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها وان يتبدأ الوجود من حيث بدأ أو الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانته في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائزا وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المراد بالاشك باق بعبارة وانما كان يجب أن يلحقه بأحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس بواجب في الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له معبر من خارج أو ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى معبر ليحققه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير معبر (وذلك) ان الذي يتسلسل به المخصوص ههنا هو شيان أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله معبر والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بضرر من ضرر التغير وهذا كله غير البيان والذي لا محاص للاشعر به منه هو انزال فاعل أول أو انزال فاعل له أول لانه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بمنزلة حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة محددة أو نسبة لم تكن وذلك ضرورة اما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما اذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتحددة اذا أو جهتان لكل حال متحدة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل لها اما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتمليا بفعله بنفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفاعل الذي فرض صادرا عنه أو لا بل يكون فاعله لتلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم مكانه حتى تلزم المناقاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بواجب أصلا ان أراد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم تبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لم يمكن الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة وان ار يديه ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلما جرت في ذات واحدة من جهة واحدة لزم ان تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالة (قلت) الفعل والقبول اغا يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من كون **٤** المنهويين المتناقضين محمولين عليهما موافاة ان يحمل على تلك الذات بالمواطاة حق

يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس المقصد الا ان القبول غير موجب أي ليس منشأ فليتنازل والله الموفق للسداد والهادي الى سبيل الرشاد (ثم) ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان ار يدان المقابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يساعد وان ار يدان الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا يفسدكم ولا يضربنا لان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات كما تحققت من قبل فيجوز ان يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا تثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور ايضا بان لم لا يجوز ان يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى

الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة الان يجوز محو زان من الاحوال الحادث في الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الاعلى من يجوز ان ههنا شيئا محدث من تلقائهم وقول الأوئل من القدماء الذين أنكر والفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلال ان قولنا ارادة أزلية وارادة حادثة مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء وامكان قبولهما المرادين على السواء بعد فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمقابلين على السواء فاذا قلنا ههنا امر بد أحد المتقابلين فيه أزل ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة أزلية لم ترتفع الارادة بخضور المراد واذا كانت لا أول لها لم يتجدد منها وقت من وقت لحصول المراد الاتمين الان نقول انه يؤدي البرهان الى وجود فاعل لقوة ليست هي الارادية ولا طبيعية ولكن سماها الشريع ارادة كما أدى البرهان الى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن في بادئ الرأي أنها متعاقبة وايسر متعاقبة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ههنا محال بين الاحالة لان الحادث موجب وسببا وكما يستحيل حادث غير سبب وهو موجب يستحيل أيضا وجوده موجب قد تمت شرائط ايجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شيء منها منتظرا البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحققه الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلاموجب فقبل وجود العالم كان المر يد موجودا والارادة موجودة ونسبته الى المراد موجود ولم يتجدد دمر يد ولا ارادة ولا تجددت لا ارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وخال التجدد لم يمتنع عن حال عدم التجدد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الاحوال ولا في نسبة من النسب بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان الى مثال وضعي يشوش به ههنا الجواب عن التي وضعنا قبل لكن أبو حامد انقل من ههنا البيان الى مثال وضعي يشوش به ههنا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذي بل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البتة في الحال لم يتصور ان يحصل بعده لانه جعل اللفظ له للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يقل تأخر المفعول الا ان يعلق الطلاق بجي الغدا ويدخل الدار فلا يقع في الحال واكن يقع عند مجي الغدا ويدخل الدار فوقع الدار فانه جعل له علة بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغدا ودخل الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فاحصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغدا حتى انه لو اراد مر يدان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يدع لم مع انه الواضع بذاته المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا مفهوما ولم يدع له فكيف نقله في الايجابات الدائبة العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الامتناع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يدع لتأخر المقصود اليه وانما يتصور وذلك

المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان انفاص فلا تكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمنع ان يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى العقلية وهو مردود بانه لا شأن في أن كل فاعل نظر الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبة الفعل المفعول بالوجوب على دعوى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجبا للمفعول ولا من عدم كونه موجبا للمفعول فالحذو رباق بعينه اللهم الا أن يقال نده

ان اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما نذر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود
نظر الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يفسر هذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة
واحدة بل امر واحد ويحاط بان الانسليم ان القبول اثر ولو سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله
اعلم بالصواب الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات ذهب الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له صفات زائدة على

ذاته بل هي عين ذاته
لا على معنى ان هناك ذاتا
وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما يتخيل في بادي
النظر من ظاهر الكلام
فانه ظاهره اطلاق لا يذهب
اليه عاقل اذ كل واحد
من الصفة والموصوف
يشهد بتمايزه اصابه بل
على معنى ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على
ذات وصفة معاً مثلاً
ذاتك غير ككافية في
اكتشاف الاشياء لك بل
تحتاج فيه الى صفة العلم
الذي يقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في
اكتشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات منكشفة له
لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم
وكذا الحال في سائر صفاته
ومرجعه اذا حقق الى نفي
الصفات مع حصول
نتائجها واثباتها وبهذا
يتدفع ما ذكره الامام
الغزالي من ان العلم صفة
وعرض يستدعي موصوفاً
فالقول بان المبدأ الاول
في ذاته علم والحال انه قائم
بنفسه كالقول بان كلاماً

في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو
اتباع في الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور
تأخر المقصود الامتناع ولا يتصور تقدم المقصد اذ لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق
العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً في وقوع العزم عليه بل لابد من تجديد
اتباع قصد في عند اليجاد وهو قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الاتباع أو المقصد أو
الارادة أو ما شئت ان تسميه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادثاً بلا سبب أو يتسلسل الى
غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شرطه ولم يبق امر من شرطه مع ذلك
بتأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين لا ينقض شيئاً منها ثم انقلب
الموجب ووجود ابنته ووقع من غير امر يتحدد بشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي
من الطلاق أوهم انه بؤ كذبه بحجة الفلاسفة وهو يوهن الان الاشعرية لما ان تقول انه كما تأخر وقوع
الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن
ايجاد الدارى سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي يتعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده
لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقليات ومن شبه هذا الوضعي بالعلمي من اهل الظاهر قال
لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطابق المطابق لانه يكون طلاقاً وقع من غير
ان يفرق به فعل المطلق ولا نسبة للعقول من المطبوع في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم
قال أبو حامد) مجيباً عن الاشعرية والجواب ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أي شيء
كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى أنفسكم في المنطق أن تعرفون الا ليق بين هذين الحدين بحد
أوسط أو غير حد أوسط فان ادعيت حد أوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من اظهاره وان ادعيت عدم
معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتدلة لحدوث العالم بارادة قديمة
لا يحصرها بل ولا يصحها عدد ولا شبهة في أنهم لا يكابرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد من اقامة
برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكره الا الاستبعاد الجرد والتمثيل
بعدمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تنصاهي الارادة القديمة المقصود الحادثة وما الاستبعاد الجرد فلا يكفي من
غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الانواع وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدعى ان
وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعول فلا يخولان مدعى معرفة ذلك اما بقياس واما
انهم من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه أن يأتي به ولا قياس هناك وان ادعى ان ذلك
مدركا بمعرفة أولية وجب أن يعترف به جميع الناس خصوصاً وهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من
شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً كما انه ليس
يلزم فيما كان مشهوراً ان يكون معروفاً بنفسه (ثم قال كالجيب عن الاشعرية فان قيل) نحن بضرورة
العقل ندعم انه لا يتصوره وجب بتمام شروطه من غير موجب وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل
(قلنا) وما الفصل بمنسك وبين خصوصكم اذ قالوا انكم انما بالضرورة تعلم احالة قول من يقول ان ذاتا
واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير أن يكون العلم زائداً على

السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم
والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلموا من المبدأ الاول القيام بنفسه ووردوه الى حقائق الاعراض
والصفات التي لا تقوم بانفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت
تلك الصفة حكمة لا تحتاج الى موصوفها او محتاجة الى علمه لا يمكنها ان لا تكون ذات المبدأ الاول أو غيره فان

كان الأول لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجودات بالاصفة وقاعلا لها وان كان غير لازم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب اننا نختار ان ذات المبدأ الأول علة لها ولكن لا نسلم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجودات قايلا لاصفة وقاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ الأول واحدا من جميع الوجودات وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيازات اعتبارية ولو سلم فلانسلم استحالة كون الشيء ٦ الواحد من جميع الوجودات قايلا لاصفة وقاعلا لها وما استدلو به قد عرفت صدقه (ويمكن)

ان يقال ايضا على طريق البحث دون التحقيق عليها غير المبدأ الأول مما هو معلول له واستحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل لما قام الاعلى وجوده ووجوده مستغن في ذاته ووجوده عن علة غيره واما استدعاؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر فلم يدل عليه بحجة (فان قلت) صفته صفة كمال فلو احتاج في صفاته الى غيره لزم استدعائه صفة الكمال من غيره (قلت) ما ذكرته عين الدعوى معبر عنها بعبارة أخرى وما الدليل عليها انهم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لزم من استنادها الى غيرها احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا للكون احتياج الذات في وجوده الى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به بانه لو كانت صفاته زائدة على ذاته لكانت محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذا اتى المطلق هو

الذات ومن غير ان يتعدا العلم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى علمنا في غاية الاحالة ولا يمكن بقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الانفس فهو العاقل وهو المفعول وهو العقل والكل واحد (فان قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمفعول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الانفس تعالى عن قولهم وعن قول جميع الرافعين علموا كبر الم يكن يعلم صنعه البتة بل لا تتجاوز الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تحوير خلاف ما اظهروا من ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله بحسبنا وبغير قياس اذ ادهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي ادى الى حدوث العالم كالم يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الامن قبل برهان زعموا انه ادهم الى ذلك في حق القديم واكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في ان الصانع لا يعرف ولا يد مصنوعه اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته وهذا القول اذا قوبل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا فاعرفنا بيقينا وعاما في جميع الموجودات فلا بد جدير به ان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مظنونا به انه تعين لانه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فنحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري تعالى واما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظاهرا فيمكن أن يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك اذا كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدهي رده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهاننا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا امثاله اذا وقع فيه الاختلاف فانما يرجع الامر فيه الى اعتبارها بالفطرة القائمة التي لم تنشأ على ولا هي اذا سدده بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والظنون في كتاب المنطق كما انه اذا تنازع اثنان في قول ما فقال أحدهما موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون عن غير الموزون والى علم العروض وكان من يدرك الوزن لا يضل باذراكه عند ادراكه من ينكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء لا يضل به عنده انكاره من ينكره وهذه الاقاويل كلها في غاية الوهم والضعف وقد كان يجب عليه أن لا يشك كتابه بهذه الاقاويل ان كان قصده فيه اقباع الخواص ولما كانت الزامات التي أتى بها في هذه المسئلة اجنبية وغريبة عن المسئلة قال في اثر هذا قبل بل لا تتجاوز الزامات هذه المسئلة (فتقول) لهم هم تنكرون على خصمكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانها لا تعدادها ولا حصر لا حادها مع ان لها سدا وربعها ونصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر كما سننصه بعد وهذه ايضا معارضة سفسطائية فان حاصلها هو انه كما انكم تحذرون عن نقض دليانا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لاشفع ولا وتر كذلك نحتاج نحن عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يرل مستوفيا بشرط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته واثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفسطائيين (وانت) يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي قالها الفلاسفة في اثبات ان

ما لا يحتاج الى غير ذاته (وجوابه) ان يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلو زعمه ممنوع وان اريد في انكشاف الاشياء وامثاله فالزوم مسلم ولا يمكن لانسلم استحالة للزوم فان الدليل ما دل الا على وجوده وجوده يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالي) ان لهم مسلكتين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحدهما)

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما ان يستثنى كل منهما عن الآخر في وجوده او يفتقر كل منهما الى الآخر او يحتاج احدهما الى الآخر دون العكس (والاقل) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) ان لا يكون الشيء منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) ان يكون احدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان مع لولا فتقر الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو ايضا محال (وثانيهما) ٧ انه لو كانت له صفة زائدة على ذاته تكون تلك الصفة تابعة للذات وكان

الذات سببا لها فكانت معها لولا فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الاقل بعينه مع تغير عبارته (واجاب) عن المسلك الاول بوجهين (احدهما) على طريق البحث دون التحقيق (والآخر) على طريق التحقيق بمصطلح الاول هو انكم ان ابطتم القسم الاول اعني استثناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر يلزم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعدده على أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فثبتت نفى الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصل الثاني هو وانما نختار ان الذات في قواعدها غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى موصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة

الاما لم يقدم في هذا الدليل والا قويل التي قالها الاشعرية في مناقضة ذلك فاعلم أدلة الاشعرية في ذلك واسع الاقويل التي قالها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بتمسككم على خصوصكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانها لا تعدادها ولا حصر لا حادها مع ان لها سداور بعاصف فان تلك الشمس يدور في سنة وذلك زحل في ثلاثين سنة فكون دورة زحل ثلاث عشر دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لانها لا اعداد دورات الشمس مع انه ثلاث عشر بل لانها لا دورات الشمس التي لا نهاية مرة (فلو قال قائل) هذا بما يعلم استحالة ضرورة فها اذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وترأ وشفع وتر جيم او لا شفع ولا وتر فان قلت شفع وتر جيم او لا شفع ولا وتر فليعلم بطلانه ضرورة وان قلت شفع فاشفع يصير وتر واحد فكيف أعوز لانها لا دورات واحدة وان قلت وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توهمت حر كنان دواتا دار بين طرفي زمان واحد ثم توهم حدهم صور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلاث عشر دورة الشمس في تلك المدة فانه اذا توهمت جولة دورات الشمس الى جولة دورات زحل من دوقة في زمان واحد بعينه لم يلزم ولا بد ان تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء واما ان لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لا يكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء اكون كل واحد منهما بالقوة فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لانه نسبة توجد بين عظيمين او قديرين كل واحد منهما الفرض لانها لا فاذا القديما لما كانوا يفرضون من لاجل حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما يلزم في الجزأين من الجملتين وهذا بين بنفسه فهذا القول يومه انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين واما ان لم تكن هنالك نهاية فلا كثر هنالك ولا فله واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لانها لا أعظم مما لانها له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيان غير متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما واما اذا أخذ بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة وبهذا يفحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كما هو ما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لانها لا فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر لما اشار اليه الاول قد انقضت قبلها حركات لانها لا فها وهذا صحيح ومترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرط في وجود المتأخرة وذلك انه متى لم أن توجد واحدة منها لم أن توجد قبلها اسباب لانها لا فها وليس يجوز احد من الحكماء وجود اسباب

فاعلم ولا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز ان يقال كان ذات الواجب قديما لا ماعل له وكذلك صفة قديمة معه ولا ماعل لها وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلما ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولا كثرها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالحجيل لذلك والدليل لم يدل الاعلى قطع التسلسل في العمل الفاعلية وقطع التسلسل بحصل بفاعل له صفة فاعل له ولا يصفاة وهو محل لصفة فانه ليس له محل قابل

وأجاب عن الثاني بأنه إن أراد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها أن الذات فاعلية لها وإنها مفعولة للذات فيمتزج
فإن ذواتنا ليست بفعلة فاعلية لعلو منا وإن أراد بكون الذات محل وان الصفة تقوم ببقاء الصغرات بالوصفات فسلم وإن كان لا يلزم منه
أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد
وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير ٨ فلا دليل على استحالة هذا ما ذكره (فان قيل) إن أراد بقوله في المسالك الأول

لأنهاية لها كما تجوز الدهرية لأنه يلزم منه وجوده بسبب من غير سبب ومقتضيه من غير محرك لكن
القوم لما أداهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركا زائلا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وإن فعله يجب أن
يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده والا كان فعله ممكلا لضروريا
فلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده
وإذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة أن لا يكون واحدا من أفعاله الأولى شرط في وجود الثاني لأن كل
واحد منهما ما هو غير فاعل بالذات وكون بعضهما قبل بعض هو بالعرض يجوز وجود ما لا نهاية له
بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمرا ضروريا تابع الوجود بمبدأ أول أزلي
وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المبدأ قدم سبب للتأخر
مثل الإنسان الذي ولد له إنسان مثله وذلك أن المحدث للإنسان المشا رايه بانسان آخر يجب أن يترقى
إلى فاعل أزلي قديم لا أول لوجوده ولا أحدا من أفعاله فيكون كونه إنسانا عن إنسان آخر
إلى ما لا نهاية له كونه بالعرض والقابلية والعدية بالذات وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كمال الأول
لأفعاله التي يفعلها بلا آلة كذلك لا أول لآلته التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من
شأنها أن تكون بالآلة فلما اعتقد المبدء كاهن فيما بالعرض أنه بالذات دفعه وجوده وعسر حل قوهم
وظنوا أن دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فانه قد صرح رئيسهم الأول وهو أرسطو أنه لو
كان للحركة حركة لما وجدت الحركة وأنه لو كان للاسطقة اسطقة لما وجد الاسطقة وهذا النوع مما
لأنهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى ولا أنه قد دخل في
الوجود ولا في الزمان الماضي لأن كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يبتدأ فلا ينقضي وذلك أيضا بين في
كون المبدأ وانهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال أنه لا نهاية للدورات الغلغلة في المستقبل أن لا يضع
للمبدء لأن ماله مبدأ أفله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر في الأول والآخرة أعني ماله
أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزءه من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزءه من
من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا إذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل
الحركة الحاضرة كان جوابهم أنها لم تنقض لأن من وضعهم أنها لا أول لها فلا انقضاء لها فيهم المتكلمين
أن الفلاسفة يسمون انقضاءها ليس بحجج لأنه لا ينقض عندهم الاما متدئ فقد تبين لك أنه ليس في
الأدلة التي حكاه عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تدافع مرتبة الدقن وإنها ليست للحق
بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاه عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان
وهو الذي قصدنا به في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان
الماضي أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له وأما ما أجاب به أبو حامد
عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فلهذا انقصه
(قال أبو حامد) فان قيل محل الغلط في قولكم أنها جلة مركبة من أجزاء هذه الدورات معدومة أما
الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة انارة إلى موجودات حاضرة ولا وجودها
ثم قال هو في مناقضة هذا (قلنا) العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ومستحيل أن يخرج عنه سواء كان

فيؤدي إلى أن يرتبط ذات
واجب الوجود بسبب ان
الذات الموصوفة تكون
محتاجة إلى علة خارجية
ليكون صفتها معلولة لها
فعدم لزومها ذكر سابقا
ظاهر أن يلزم منه الآن
تكون الصفة معلولة
محتاجة إلى علة وأما ان
تلك العلة هي غير الذات
حتى يعلم احتياج الذات
إليها في صفاتها فلم يلزم قط
بل اللازم أحد الأمرين
أما كون القابل فاعلا
أو كون الذات محتاجة إلى
علة خارجية في صفاتها كما
قررناه فيما سبق وإن أراد
أن واجب الوجود الذي
هو الصفة يكون مرتبطا
إلى علة ومحتاجا إليها فظاهر
انفساد ذلك كما لا يقولون
بكون الصفة واجبة على
تقدير زيادتها وتقليلها
وذات الواجب حتى يدفع
ذلك الاحتياج بلزوم الحال
الذي هو كون الواجب
معلولا (قلنا) المحل الصحيح
هو المعنى الأول والعمل
المتفاهة على أحد
اللازمين اظهر واستحالة
الآخرى زعمهم وعليه ينبغي
أن يحل كلامه في الدليل

الثاني فليتأمل في تطبيقي عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسالك الأول من أن
مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم إلا بالنسبة على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فائباتها بدور غير موجه لأن مسألة
امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلنا عن الحكماء بأن أحدهما مبنى على نفي الكثرة والآخر مبنى على فاعلها بان
لا تتم إلا بالنسبة على نفي الكثرة لوجه له على أن الدليل المبني على نفي الكثرة محتمل على ما ذكره المحققون هو أن الواجب بنفس

المساهية فلو كان مشتركا بين اثنين لهما اربابا معينين فيلزم تركب كل منهما ما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال في حق التوحيد فلي نفى
الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيوقف نفى الكثرة بحسب الذات والصفة على مسئلة التوحيد التي تنوقف على
نفى الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلا اللهم الا ان يراد التركيب في دلائل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار
الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس المساهية وذلك لا يلائم ٩ كلام المتكلم في كتبهم ولا كلام

المتكلمة عنهم وأما جوابه
التحقيق فمما على ان علته
الحاجة الى المؤثر الحدوث
لا الامكان على ما هو رأي
قدماء المتكلمين فالقدم سواء
كان ذاتا أو صفة لا يحتاج
الى مؤثر ولا يلتبس عليك
بعدم مالك ان الشيء اذا
كان محتاجا الى قابل في
وجوده فهو من حيث هو
لا يستقل بوجوده فاذا
نظر الى ذاته من حيث هي
هي كان الوجود والعدم
بالنظر اليهما متساويين
والافان كان احدا الطرفين
أولى به لذاته فان امتنع
الطرف الآخر بسبب تلك
الاولوية الناشئة من ذاته
كان هذا الطرف الاولى
لذاته واجبا فيكون ذاته
من حيث هو هو مستغلا
في وجوده وليس كذلك
فان لم يمتنع الطرف الآخر
جاز وقوعه نظرا الى ذاته
بسيمة فيوقف اولوية
الطرف الاول على انتفاء
سبب الطرف الآخر لان
اولوية احدهما منافية
لاولوية الآخر سواء تعدد
السبب أو اتحد فلا يكون
تلك الاولوية الثابتة
للاطرف الاول ثابتة له

العدم وجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الاهداد لمنا أن نعتقد انه لا يخلو من كونه شقعا أو ورا
سواء قدرنا ما هو وحده أو معدومة فانه ان اذعدت بعد الوجود لم تعد هذه القضية ولا تغيرت هذا منتهى
قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه
بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ وأولها به فليس
يصدق عليه لانه شفيع ولا انه وتر ولا انه ابتدأ ولا انه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل
لان ما في القوة في حكم المعدوم وهو الذي أراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات التي في الماضي والمستقبل
معدومة وتحصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جولة محدودة ذات مبدأ ونهاية فاما أن يتصف
بذلك من حيث انه مبدأ ونهاية خارج النفس وأما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لان خارج
النفس فاما ما كان منه كالأفعل ومحدود في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج
واما فرد وأما ما كان منها جولة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الا من حيث هي في
النفس لان النفس لا تصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف أيضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد
وأما من حيث هو خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي
ووضع انه بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدأ وليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا ان يوضع
بالفعل أعني كونه ذاتا مبدأ ونهاية الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية
فواجب في طمعه لا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط
ان الشيء اذا كان في النفس بصفة أو هو انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولم يكن شي مما وقع في
الماضي يتصور في النفس الامتتاهيا ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا طمعه خارج النفس ولما
كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لانها به فيه التصور بأن يتصور جزأ بعد جزء ظن افلاطون
والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لانها بها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني
ولذلك كان اضبط لاصله وأحفظ لوضعه من وضع ان العالم له مبدأ أن يضع انه له نهاية كما فعل كثير من
المتكلمين وأما قول أبي حامد بن محمد هذا على اننا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم وجودات حاضرة هي
أحاد متعاقبة بالوصف ولانها به تساوي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت فهي موجودات
لا توصف بالشفع ولا بالوتر فم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كماله عظيم بطلان تعلق
الارادة القديمة بالأحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله من مذهب
ارسطوطاليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تذكر واقولنا في ما هو ضروري عندكم
انه غير ضروري اذ قد تضمنوا أشياء ممكنة يدعي خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أي كما
تضمنوا أشياء ممكنة وخصومكم يرون انها متعينة كذلك تضمنوا أنهم أشياء ضرورة وخصومكم يدعي
انها ليست بضرورية ولا يسبقون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين وقد تبين في علم المنطق
أن مثل هذه معاندة خطيئة ضعيفة أو سفسطائية والجواب في هذا أن يقال ان الذي يدعي انه معلوم
بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي تدعون أنتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كالتدعونه وهذا
لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما انه موزون وادعى آخر انه غير موزون

٢ - تهافت ابن رشد
لذاته بل مع انضمام سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان
متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في رجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بان ترجح أحد المتساويين
على الآخر يحتاج الى ترجيح خارج عن ذاته (فان قلت) اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يترجح أحد
المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعلموا لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا (قلت) احتياج

أخبرنا المتساويين في الوقوع إلى فاعل بوجه غير وزي حاصل في أوله الفاعل بخاتمة التي قال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر
 الخارج الذي هو القابل أو غير شرط في تأثير ذاته في وجوده فن قال ان مرتبة الوجود قد تقدم على مرتبة الوجود مطلقا سواء كان
 إيجادا لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلا ولا لتقدم عليه بالوجود فيقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل يجوز أن تكون
 الذات من حيث هي فاعلة لوجودها ١٠ يلزمه تجوز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلا

لو جردت الاشياء فليتنا مل
 * وأما جوابه عن المسلك
 الثاني فحاصله راجع إلى
 جوابه التحقيق عن المسلك
 الأول من تجسوز كون
 المصطفة القديمة مستغنية
 عن العلة الفاعلية وقد
 عرفت ما فيه ثم عترض
 على نفسه بأنه إذا أثبت ذاتا
 وصفة وحلول المصطفة في
 الذات كان هناك تركيب
 وكل تركيب يحتاج إلى
 مركب ولذلك لم يجوز أن
 يكون المبدأ الأول جسما
 (وأجاب) بأن قول القائل
 كل تركيب يحتاج إلى
 مركب كقوله كل موجود
 يحتاج إلى موجود فيقال
 له الأول موجود وقديم
 لاعلة له ولا موجود له
 فكذلك يقال هو موصوف
 قديم لاعلة لذاته ولا وصفه
 ولا اقيام مصطفة بذاته بل
 الكل قديم لاعلة وامتناع
 كون الأول جسما إنما هو
 لكون الجسم حادثا هذا
 ولا يخفى عليك بعد تأملك
 أن الوجود إذا لم يكن
 عارضا للماهية كاذب
 اليه الحكاء في وجود
 الواجب لا يلزمه وصفة
 الاحتياج ونقص الامكان
 أكان المبدأ في ذلك ذوق الفطرة السليمة القائمة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير
 معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة والعديدية هي المادة عنهم وسبب الاتفاق في الكثرة
 العديدية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فيقال وذلك أنه لا يتجزأ
 شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض إذ قد كان يوجد مشاركاله في ذلك الوصف غيره وإنما يفرق
 الشخص من الشخص من قبل المادة وأيضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف
 من مذهب القوم سواء كان أجساما أو غير أجسام ولا نعرف أحد افرق بين ماله ووضعه في هذا المعنى إلا
 ابن سينا فقط وأما سائر الناس فلا أعلم أحدا منهم قال هذا القول ولا يلزم أصلا من أصولهم فهي خرافة
 لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم لأنه يلزم عنه أن يكون ماله
 نهاية أكثر مما لا نهاية له ولعل ابن سينا إنما قصد به اقتناع الجمهور فيما اعتادوا سمعاه من أمر النفس لكنه
 قول قليل الاقناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الحزم مثل الكل أعني إذا قسم ما لا نهاية
 له على جزأين * مثال ذلك أنه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان
 كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية له لكل واحد منهما بالفعل وذلك
 مستحيل وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فان قيل فالصحيح رأى
 أفلاطون وهو أن النفوس قد عوى واحدة وإنما تنقسم في الأبدان فإذا افرقتها أعادت إلى أصلها
 واتحدت (قلنا) فهذا أفتح وأشتع وأولى بأن يعمد مدحها الفاضلة ضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس
 عمر وأوغيره فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره
 ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفس داخلية مع النفوس في كل إضافة فان
 قائم أنه عين وإنما تنقسم بالابدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكيفية مقدارية
 محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل القابل آلا قائم بعود ويدر واحد بل هذا العقل
 فيما له عظم وكية كما أن البحر ينقسم بالجدول في الأنهار ثم يعود إلى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم
 وانقسم من هذا كله أن بينهم لم يجز وأخصوهم عن معتقدتهم في تعلق الارادة القديمة بالأحداث
 الابدعوى الضرورة في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم في هذه الامور
 على خلاف معتقدتهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) أما زيد غير عمر وبالعدد وهو عمرو واحد
 بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد
 لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحد بالصورة فكان يكون للنفس نفس فإذا مضى طرأ
 تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العديدية أعني القسمة
 من قبل المواد فان كانت النفس ليست تلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه المصطفة فواجب إذا
 ما رقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل إلى انشائه في هذا الموضع والقول الذي
 استعمل في ابطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي وذلك أن حاصله هو أن نفس عمرو وأما أن تكون هي
 عين نفس زيد وأما أن تكون غيرها لكانت ليست هي نفس عمرو وهي غيرها فان الغير اسم مشترك
 وكذلك هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة كثيرة من جهة
 كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله أنه لا يتصور انقسام

لو جردت الاشياء فليتنا مل
 * وأما جوابه عن المسلك
 الثاني فحاصله راجع إلى
 جوابه التحقيق عن المسلك
 الأول من تجسوز كون
 المصطفة القديمة مستغنية
 عن العلة الفاعلية وقد
 عرفت ما فيه ثم عترض
 على نفسه بأنه إذا أثبت ذاتا
 وصفة وحلول المصطفة في
 الذات كان هناك تركيب
 وكل تركيب يحتاج إلى
 مركب ولذلك لم يجوز أن
 يكون المبدأ الأول جسما
 (وأجاب) بأن قول القائل
 كل تركيب يحتاج إلى
 مركب كقوله كل موجود
 يحتاج إلى موجود فيقال
 له الأول موجود وقديم
 لاعلة له ولا موجود له
 فكذلك يقال هو موصوف
 قديم لاعلة لذاته ولا وصفه
 ولا اقيام مصطفة بذاته بل
 الكل قديم لاعلة وامتناع
 كون الأول جسما إنما هو
 لكون الجسم حادثا هذا
 ولا يخفى عليك بعد تأملك
 أن الوجود إذا لم يكن
 عارضا للماهية كاذب
 اليه الحكاء في وجود
 الواجب لا يلزمه وصفة
 الاحتياج ونقص الامكان

وأما إذا كان الوجود زائدا على الماهية فالعقل بضرورة يحكم بأنه لا بد في انصاف الماهية به
 من فاعل اما الذات كاذب اليه المتكاملون في حق الواجب أو غير كما هو في الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج إلى شيء أصلا
 كالوجود الغير المعارض للماهية ضرورة احتياجه إلى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا يتصور
 قيام مصطفة بذات من غير أن يكون ذلك اقيام معللا بشيء من ذات أو غيرها ولا مصطفة من وجوده من غير احتياج في وجودها إلى

فأهل كما تحققت من قبل ثم إن الحكماء لما ذهبوا إلى أن المبدأ الأول حادث عظمته لا يجوز أن تكون له صفات موجودة في ذاته فأنه مع أنهم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وباقى واجب الوجود وعقل ومعقول ومريد وقادر ومهيمن ومجود أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد بإضافة شيء إليه أو إضافة شيء إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الإضافة توجب كثرة فأنه إذا قيل له مبدأ فهو إشارة إلى أن وجوده غير منه وهو سبب له فهو ١١ إضافة له إلى معلولاته وإذا قيل له

أول فهو إضافة إلى الموجودات بعده وإذا قيل موجود فعنه أنه وجود محض ليس به عرض للماهية وإذا قيل قديم فعنه سلب العدم عنه أولا وإذا قيل باق فعنه سلب العدم عنه آخر وإذا قيل واجب الوجود فعنه أنه وجود لا علة له وهو مبدأ التبره فيكون جمعا بين السلب والإضافة وإذا قيل عقل فعنه أنه موجود بحد برى عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشيء إذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أى تعسلا وأدراكا وإذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار عقلا وإذا قيل عاقل فعنه أن ذاته المجردة عن المادة ولو أحققها ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته وإذا قيل معقول فعنه أن هو به المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذي حصل ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وأمس في شرط هذا الشيء أن يكون هو هو وأخرى

الافعال كية تقول كاذب بالجزء وذلك أن هذا صادق فيما يقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أى بانقسام محالها والنفس أشبه شي بالصور وكما أن الصور تقسم بانقسام الأجسام المصنعة ثم بعد ذلك اتحاد الأجسام كذلك الأمر في النفس مع الأبدان فأنه عاقل هذه الأقاويل السفسطائية فيجب فأنه يظن به أنه من لا يذهب عليه ذلك وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لأظهار الحق وأهل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن في كتبه وأكبر هذه الأقاويل ليست بحقيقة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم لم يجزوا خصوصهم عن معتقدتهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث الابدعوى الضرورة فأنهم لا ينقسمون عن يدعى الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدتهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) إمامنا الذي في ما هو معروف بنفسه أنه بحالته أنه بخلاف تلك الحالة فاقس بوجوده قول بفصل به عنه لأن كل قول غامض بين أمور معروفة ليستوى في الأقدار منها الخصمان فإذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما يرضه خصمه لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته لكن من هذه صفة فهو خارج عن الإنسانية وهو لأهلهم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة وإمامنا الذي في المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لأنه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل إلى أفهامه شيئا ولا معنى لتأديبه أيضا فأنه مثل من كلف الاعشى أن يعرف بتصور الألوان أو وجودها (قال أبو حامد رضي الله عنه) محتج على الفلاسفة فان قيل هذا يتقلب عليكم في أن الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة أو سنتين ولأنها نهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة التبرك متناهية أو غير متناهية (فان قاتم) متناهية صار وجود المارى متناهيا أولا وإن قاتم غير متناهية فقد انقضت مدة قيام إمكانات لانهاية لأعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنتين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني (قلت) أكثر من يقول بحديث العالم يقول بحديث الزمان معه فأن ذلك كان قوله أن مدة التبرك لا تخفى لو أن تكون متناهية أو غير متناهية فقول غير صحيح فان ما لا يتبدل له لا ينقض ولا ينتهي أيضا فان الخصم لا يسلم أن التبرك مدة وإنما الذي يلزمهم أن يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدأه أبدا من الآن الذي نحن فيه إذ ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوه موقفا دارا محدودا لا يقدر الصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وإن قالوا الله يمكن أن يكون طرفه أبدا من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرفه أبدا عندهم فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فهنا إمكان حدوث مقدار من الزمان لانهاية لها ولا يمكن أن يكون انقضاءها على قولكم في الدوران شرطا في حدوث المقدار الزماني الموجود منها وإن قلتم أن ما لا نهاية له لا ينقض في الزمان خصوصكم في الدوران الزماني في إمكان مقدار الزمان من الحادثة وذلك أن الفرق بينهما أن تلك الامكانات الغير المتناهية وهي المقادير التي لم تخرج إلى الفعل وامكان الدوران التي لانهاية لها قد خرجت إلى الفعل (أقول) إمكانات الأشياء هي الأمور اللازمة للأشياء سواء كانت متقدمة على

شيء مطاوعا أم هو أو غير فالأول إذا له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ماهيته المجردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بالماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بالماهية المجردة لشيء هو ذاته ومن تأمل قليلا علم أن العاقل لا ينقض شيئا معقولا وهذا الانتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر وهو قد تبين أن كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة أبدا وإذا قيل قادر فنعني به أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهو بهذا الماهية إذ ليس من شرط ذلك أنه لا يدوان يشاء إذ يقال فلان قادر على أن يقتل نفسه وإن

لأنه لا يتقبل وهو صادق وإذا قلنا أراد العقل لا يشترط في صدق هذا التصديق جزمها بل يجوز أن يكونا كاذبين مع صدقها وكل ما هو مريد له فهو كائن وماليس مريد له فغير كائن والذي هو مريد له لم يكن مريدا له لما كان وما لا يريد له لو أراد له كان وإذا قيل مريد فنفى به أنه عالم بما يصدر عنه وليس كادها له فتكون الإرادة عين العلم وهو عين الذات والقدره أيضا راجعة إلى الذات لا يفتقر فيما يصدر عنها إلى تحريك الآلات البدنية ١٢ كالبندول والرجل وغيرهما ونفتقر في ذلك التحريك إلى قوة تكون مبدأ لنا وهذه القوة هي

المسماة بالقدره في حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر إلى شيء من ذلك بل المراد تابع لإرادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه إلى أمر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك أمثلة فينا تناسبية لأمثلة كل وجه وهو أنك تتصور وجهه تميل إليه فتنبه به حركة بعض الأجزاء وتتصور أمرا يقبضه فتغير وجهك وتتصور أمرا يشر منك الشهوة والشوق وليس سبب ما ذكر من الأمور إلا التصور من غير استماله وإذا قيل له حتى لم يرد به إلا أنه عالم بغيض عنه الوجود الذي يسمى فعلاله فإن الحق هو الفعل الدراك فأحد الأمرين المعتبرين في الحياة هو الفعل والاشهاد وهو إضافة له إلى مفعوله والآخر هو كونه عالما وهو أيضا غير زائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته أيضا إذا عرفت هذا وتأملت ماذا سكرناه أمكنك أن ترجع سائر ما يطلق عليه إلى نفس الذات أو الإضافة أو السلب فلا تطيل

الاشياء أو مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهمي ضرورة تعدد الاشياء فإن كان يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لانهاية لما يستحيل وجوده ككائنات دورات لانهاية لها الآن لقائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار أعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك أمثلة هذه الأقاويل ليست برهانية وليكن كان الاحتفاظ بوضع ان العالم محدود ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يصح الامكان متقدما على الممكن وان يضع العظم كذلك متناهيا لكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضي الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة لما أنكروا خصوصهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على هذه القضية قال فهم تشكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه آخر إلى قوله والا فلا يتصور تقييد الشيء عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اذانه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما تأتي لهم بانهم تسلموا من خصوصهم ان المتغيرات كلها متناهية بالاضافة إلى الارادة القدعة ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها وجودا في الكيفية المتعددة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالاضافة إلى الارادة الازلية فلما تسلموا هذه المقدمة من خصوصهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل أحد المثلين على الثاني الا بمخصص وعلة توجب في أحد المثلين ولا توجب في الثاني والواقع أحد المثلين عنها بالاتفاق فكان الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد للارادة لا يمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجؤا إلى ان قالوا ان الارادة القدعة صفة من شأنها ان تميز الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تضرخ واتلصص من شأنها ان تحيط بالمعلوم فقال لهم خصوصهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثاني الا من جهة ما هما غير متماثلين أعني من جهة ما في أحدهما صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كانت تتعلق بهما على السواء وهي سبب الفعل فليس يتعلق الفعل باحدهما أولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعلين المتضادين معا وامان لا يتعلق باحدهما وكذا الأمر من مستحيل في القول الاول كانتهم تسلموا لهم ان الاشياء كلها متناهية بالاضافة إلى الفاعل الاول والزمهم ان يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال فلما أجابوهم بان الارادة صفة من شأنها تميز المثل عن مثله بما هو مثل عاينهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا تسلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى إلى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال أبو حامد) مجيبا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور عرقه ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتثليثكم بأرادته مقياس فاسدة تضاهي المقياس في العلم وعلم الله تعالى بفارق علمنا في أمور رقررها فلم تبعدوا المقارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ أبي علي موجودة وغيره من محققين ازمه ان يكون فيه نوع كثره فلا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انشاء علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهو اذن شيان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا إلى ذاته فيحقق هناك نوع كثره

وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول جمل ذكره لا يعلم إلا ذاته تعالى عن قول المبتدئين علوا كبيرا فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي
سقت كلف متأخر وهم عن نصرتها حيث يلزمهم تفصيل معلولاته عليه تعالى إذ لا شك في أن العلم شرف وإن عدمه نقصان والملك
الإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والأول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالنسبة إلى أحاد الناس فضلا عن
اللائكة بل البهائم مع شعور ما بنفسها تعرف أمورا أخرى سواء لم يتخلصوا أيضا عن الكثرة ١٣ لأنهم إن قالوا يكون علمه بذاته غير

ذاته فقد جاءت الكثرة
وان قالوا يكون علمه بذاته
أرتكبوا باطلا إذ لا فرق
حينئذ بينهم وبين قائل بأن
علم الإنسان بذاته عين
ذاته وهو حقاقة ذاته عقل
وجود ذاته في حالة هو فيها
غافل عن ذاته ثم تزول
غفلة ويقتنه لذاته فيكون
شعوره بذاته غير ذاته
لا محالة والقول بأن
الإنسان قد يتخلو عن العلم
بذاته ثم يطرأ عليه فيكون
غيره لا محالة بخلاف
الأول لا يقيدهم لأن
الغربة لا تعرف بالطريقان
والمقارنة فإن عين الشيء
لا يجوز أن يطرأ على
اشئ غير اشئ إذا قارن
الشيء لم يصبر هو ولم يخرج
عن كونه غيرا فإن كان
الأول لم يزل عالما بذاته لا يلزم
أن علمه بذاته عين ذاته فإن
الوهم يتسع بتقدير الذات
ثم طريان الشعور ولو كان
هو الذات بعينه لما تصور
هـذا التوهم ولا يخفى
عليك أن ما ذكره من
الاستدلال على مغايرة العلم
بالغير لعلمه بذاته أغما يتم
لو عرفت حقيقة ما هم أمكن
توهم انتفاء أحدهما مع

وجوده لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا عقل لا نالنا عقله في حقا قيل هذا عمل وهي
وأما دليل العقل فقد ساق العقل إلى التصديق بذلك فم تذكر ون على من يقول دليل العقل ساق إلى
اثبات صفة لله تعالى من شأنه تمييز الشئ عن مثله فإن لم يطابقها اسم الإرادة فاقسم باسم آخر فلا مشاحة
في الأسماء وإنما أطلقناها نحن باسم الشرع والأفلا الإرادة موصوفة في اللغة لثمة عين ما فيه غرض ولا
غرض في حق الله تعالى وإنما المقصود المعنى دون اللفظ على أنه في حقاقة الاسم إن ذلك غير متصور فانا
نفرض قرنين متساويين بين يدي المتشوق إليهما إما جرح من تناوهم أحدهما فإنه يأخذ أحدهما لا محالة
بصفة شأنه تخصيص الشئ عن مثله وكل ما ذكره من الخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر
الاخذ فانا قد در على فرض انتفاءه ويبقى إمكان الاخذ فانتم بين أمرين إما أن تقولوا أنه لا يتصور
التساوي بالإضافة إلى أغراضه فهو حقاقة وفرضه ممكن وإما أن تقولوا أن التساوي إذا فرض بقي الرجل
المتشوق أبدا متغيرا ينظر إليهما فلا يأخذ أحدهما بمجرد الإرادة ولا اختيارا المنقلب عن الغرض وهو أيضا
محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدها أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات
صفة شأنه تخصيص الشئ عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين (أحدهما) أنه يسلم
أن الإرادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها أن غير الشئ عن مثله بما هو مثل وإن دليل العقل قد
اضطر إلى وجود صفة هذا شأنه في الفاعل الأول وما يظن من أنه ليس بمحكا وجود صفة بهذه الحال فهو
مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود لا هو داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فكون الإرادة الموصوف
بها الفاعل سبحانه والإنسان معقول بالشيء التام كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي
وجودها في الأزل غير وجودها في المحدث وإنما نسبها الإرادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا
العناد أنه جلي لان أبرهات الذي أدى إلى اثبات صفة بهذه الحالة أعني أن تخصص المثل باليجاد عن
مثله إنما هو وضع المرادات متماثلة واست متماثلة بل هي متقابلة إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى
الوجود والعدم وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة
متماثلة وضع كاذب وبأقوال فيه بعد (فان قالوا) أغما قلنا انما متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول إذ
كان مقصد ساعن الأغراض والأغراض هي التي تخصص الشئ بالفعل عن مثله (قلنا) أما الأغراض
التي حصوها عما تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء فهي
مستحيلة على الله سبحانه لان الإرادة التي هـذا شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات
المريد (وأما الأغراض) التي هي ذات المريد لان المراد يحصل منه لما يدشئ لم يكن له بل أغما
يحصل ذلك المراد فقط كإخراج الشئ من العدم إلى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل له من
العدم أعني للشئ الخرج وهـذه هي حال الإرادة اللازمة مع الموجودات فانه أغما يختارها أبدا أفضل
المتقابلين وذلك بالذات وأولا فها هو أحد صنف المعاندة التي تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه
لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المتماثلة
إرادة تميز الشئ عن مثله وضرب لذلك مثلا مثل أن يفرض بين يدي رجل قرنين متماثلين من
جميع الوجود ويقدرا أنه لا يمكن أن يأخذهما معا ويقدرا أنه ليس متصورا في واحدة منهما أمر يجز فانه

ثبوت الآخر وهو ممنوع عنه يجوز أن يكون شئ واحد لو لم يحتله غير متنافية صادقة على ذلك الشئ مساوية له ويعلم لك اللوازم ولا
يعلم ذلك الشئ بحقيقته ولا تصادق تلك اللوازم فيتموهم أن ماصدق عليه كل منها غير ماصدق عليه الآخر فيمكن حينئذ أن يتوهم ثبوت
ما صدق عليه أحدهما مع انتفاء ماصدق عليه الآخر مع ماصدق عليه شئ واحد في نفس الأمر والحق أن من قال منهم بأن الله تعالى
يعلم ذاته بذاته لا يتصور زيادة على ذاته ويعلم غيره لانه معلوم له وحاضره عنده من غير أخذ صورته عنه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الأول

باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فإنه قد ذهب في كتاب الأشارات إلى أن علمه بذاته علم مختص به وعلمه بغيره علم مشترك مع غيره من العلوم
 صور الأشياء في ذاته فالأشياء لا تملك في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضاً القول بكون الشيء قابلاً وفاقلاً ما بالنسبة إلى أمر واحد
 والقول بكونه محلاً لعلومه لا يوجب جسدشياً مساوياً بذاته بل بتوسط الأمور والحال فيه إلى غير ذلك مما يخالف
 المظاهر من مذاهب الحكماء ١٤ وقد ماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

والمشائون القائلون بانحدار
 العقل بالمعقول إنما
 ارتكبووا تلك المحالات
 حذر من التزام هذه المعاني
 وأما الذين قالوا بأنه تعالى
 لا يعلم غيره تعالى عن قول
 المطلبين علواً كبيراً فإن
 مذهبهم وإن كان باطلاً كما
 بينه الإمام الغزالي رحمه
 الله تعالى لاستلزامه تفصيل
 معاولاته عليه تعالى إلا أنه
 لا يلزمهم الأكثرية فيه تعالى
 لأن علم الشيء بنفسه علم
 مختص به عند عدم الاحتياج
 فيه إلى صورة زائدة وليس
 يعقل الإنسان عن وجود
 ذاته أصلاً بل قد لا يلتفت
 إليه لاشتغاله بأمر آخر
 فيظن أنه غافل عن نفسه
 وليس بغافل وأما قوله فإن
 ألوههم يتسع لتقدير الذات
 ثم طريان الشعور فاصله
 راجع إلى ما تقدم من
 إمكان قوهم الانفكاك
 وقد عرفت ما فيه
 هو الفصل العاشر في
 تمييزهم عن إثبات قوهم
 أن ذات الأول لا يتقدم
 بالجنس والفصل
 قال المفسر الأول لا يجوز
 أن يتركب بحسب العقل
 من جنس وفصل وإذا لم

لا بد وأن غير أحدهما لا يحد هذا فلهذا قلنا فإنه إذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مر بدلالة الحاجة إلى كل
 الأمر أو أخذ أحدهما في الترتيب في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وإنما هو إقامة المثل بدل المثل
 فإنه مما أخذ به بلغم مراده وتم له غرضه فأرادته إنما تعلقت بتمييز أخذ أحدهما عند الترك المطابق
 لا بأخذ أحدهما وتبديره عن ترك الأخرى أعني إذا فرضت الأغراض فيهما متساوية فإنه لا يؤثر أخذ
 أحدهما على الثانية وإنما يؤثر أخذ واحد منهما أيهما اتفق وبرحمة على ترك الأخرى وهذا بين بنفسه
 فإن تمييز أحدهما عن الثانية هو ترجيح أحدهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على
 صاحبه بما هو مثل وإن كان في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لأن كل شخصين يغير
 أحدهما الثاني بصفة خاصة به فإن فرضنا الإرادة تعلقاً بالقياس الخاص من أحدهما تصور وقوع الإرادة
 بأحد هادون الثاني لأن الغيرية موجودة فيهما فإذا لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان
 فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض
 على قولهم أنه لا يوجب صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه فقال الوجه الثاني من الاعتراض هو أن يقول
 أنت في مذهبكم ما استغنيت عن تخصيص الشيء عن مثله فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئة
 مخصوصة تماثل تفاصيلها فلم يختص ببعض الوجود واستغنى عن تمييز الشيء عن فعله في العقل وفي اللازم
 بالطبع أو بالضرورة لا يختلف إلى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا ما لا يخرج عنه
 (قلت) محصل هذا القول أن الفلاسفة يلزمهم أن يترفوا بأن ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء
 عن مثله وذلك أنه يظهر من أن العالم يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكيفية غير هذه الكيفية
 لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر وإذا كان ذلك كذلك فهي متمثلة في اقتضائه وجوده قال
 الفلاسفة أن العالم إنما يمكن أن يكون بشكله المخصوص وبكيفية أجسامه المخصوصة وعنده المخصوص
 وإنما هذا التماثل إنما يتصور في أوقات الحدوث فإنه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره
 (قيل لهم) قد كان يمكنكم أن تحبوا عن هذا بأن خلق العالم وقع في الوقت الصالح ولكن نريهم شعثين
 متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما أخلاقاً (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي لا فلاك
 (والثاني) تخصيص موضع القطبين من الأفلاك فإن كل نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من
 أحدهما إلى الثانية يمر مركز الكرة فإنه يمكن أن يكونا قطبين فتخصص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح
 أن تكون قطباً للكرة الواحدة بينهما عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون إلا عن صفة مخصوصة
 لأحد المثلين (فإن قالوا) أنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلاً لقطبين (قلنا لهم) يلزمكم
 على هذا الأصل أن لا يكون متشابه الأجزاء وقد قامت في غير ما موضع أنه بسيط وأنه لما وضع هكذا كان له
 شكل بسيط وهو الكروي وأيضاً فإن ادعوا أن فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت
 غير متشابهة بالطبع هل من جهة أنها جسم أو من جهة أنها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين
 الجهتين وإذا كان هذا كذلك فما يستقيم لهم قولهم أن الأوقات في حدوث العالم متمثلة كذلك ليستقيم
 لخصوصهم أن جميع أجزاء الفلك في كونها أقطاباً متساوية لا يظهر أن ذلك مختص منها بوضع دون وضع
 ولا بوضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا العناد وهو خطي وذلك أن كثيراً من الأمور التي ترى

بكون له جنس ولا فصل لم يكن له حد إذا لم يتركب من الجنس والفصل الذاتي وما يقال من أنه مشترك
 فله مكات في كونه موجوداً وله قول في المبدأية فهو ليس مشاركة في الجنس بل في انفراج اللازم فإن مشاركة له مكات إنما هي في
 الوجود المطابق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدأية إضافة لازمة له بالقياس إلى معاولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص
 الخاص فهو عين ماهية الواجب مخالف لوجودات المكات بالحقيقة لا اشتراك بينها إلا في الوجود المطابق الذي هو خارج عنها لا ي

لها وأما الجوهرية فالمعقدة وثبتهم على أنه تعالى إله ليس بجوهر إذا الجوهر هو الوجود لا في موضوع وليس المراد بالجوهرية في شيء
الجوهرية الوجود بالفضل واللازم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في
موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب إذ ليس له عندهم ماهية يعرضها للوجود وإنما حقيقة عين الوجود الخاص الواجب فلا
يكون معنى الجوهر مشتركاً بينه وبين غيره وهذه الدعوى وإن لم تكن مخالفة ١٥ لأصول الإسلام إلا أنه لم يتم دليلهم

على دعواهم تعرض له
الامام حجة الاسلام الغزالي
فاقتضت انهم والمشهور
منهم في بيان هذه الدعوى
مسالك الاول هو المسلك
العام الذي يدل على نفي
التركيب عنه مطلقا سواء
كان من اجزاء متميزة في
الخارج او من اجزاء متميزة
في الذهن وهو انه لو تركيب
الواحد من اجزاء متميزة
في الذهن او في الخارج
لاحتاج الواجب لذاته في
ذاته ووجوده الى جزءه
بحسب نفس الامر وجميع
اجزاء الشيء وان كان نفس
ذلك الشيء امكن كل واحد
من اجزائه غيره فلا يكون
ذاته مع قطع النظر عن
الغير الذي هو كل واحد من
اجزائه كافيا في وجوده
بل يكون ذاته في نفسه
ووجوده محتاجا الى غيره
والاحتاج الى الغير بحسب
نفس الامر يمكن فيلزم
كون الواجب محتاجا وجوابه
أن يقال ليس معنى كون
الاجزاء العقلية اجزاء للماهية
الا أن العقل يستخرج من
نفس الذات البسيطة مع
قطع النظر عن عوارضها
بحسب الاستعدادات
والشروط العقلية لها

بالبرهان انه ضروري في بادي الرأي يمكنه (حكى عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قائم
عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي
المحرك دورا واربع اجسام اثنتان منها احدى ثقيل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم
المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء
وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء وخفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء
وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استهاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة
الداخلة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار باطلاقها وانها في غاية القرب من
الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام اقل واحد ففي الامر ان جميعا أعني الثقل والخفة لا يكونان
في الوسط بين الطرفين أعني الموضع البعد والقرب والله لولا الجسم المستدير لم يكن هذا لك لا ثقيل ولا
خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولما كانت مختلعة بالطبع حتى تكون
الارض مثلا من شأنها ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما ينتهي
من جهة الجسم الكروي لان الجسم الكروي معناه بذاته وطبيعته اذا كان يحيط به سطح واحد مستدير وأما
الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ولذلك كانت غير
متناهية بذاتها ولما كان هذا لم تصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم الا كرويا والافلاك كانت الاجسام
يجب أن تنتهي امالا الى اجسام آخر أو غير ذلك الى غير نهاية وأما ان ينتهي الى الله فلا وقد تبين امتناع
الامر من فن تصور هذا علم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الامن هذه الاجسام وان الاجسام
لا تخلو أن تكون امام مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة وامام مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة
أعني اما نار او اما أرض او اما ما بينهما وان هذه لا تكون الامن مستديرة او في محيط مستدير لان كل جسم اما
أن يكون متحركا من الوسط أو الى الوسط واما حوالى الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية عينا
وشمالا متزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من
أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم أعني في اجزائها والله لو لمطلبت حركة من هذه الحركات
لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهرا أن هذا النظام يجب أن يكون ثابتا لا معددا لوجود من هذه
الحركات والله لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر وان عدد هذه الحركات اما
على طريق الضرورة في وجودها واما على طريق الفضل وهذا كله فلا تطمع هنا في تبينه ببرهان
وان كنت من أهل البرهان فانظر في مواضعه واسمع هنا أقول هي اقنع من أقاويل هؤلاء فانها وان
لم تغدك اليقين فانها تفيدك غلبة ظن بحركاتك الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك أن تتوهم ان
كل كرة من الاكر السماوية فهي حية من قبل أنها ذات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها
متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة اتفقت وكل ماهية اصفته فهو حي ضرورة أعني أنه
اذا رأينا جسم محدودا الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من
قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته والله يتحرك معالي وجهين متقابلين قطعنا الله
حيوانا واغلقنا الامن قبل شيء خارج لان الجسم لا يتحرك الى جرم الاغناطيس اذا حضره حجر

مفهومات متعددة متعلقة بها اي هي أعمها جنسا وأخصها ماهية وهذه المفهومات وان كانت متغيرة في الذهن بحسب أنفسها او وجوداتها
ايضا الا انها صور شيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غاية ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه
فهو ميات متعددة محمولة عليه فان أراد باحتماله الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلم استحالة واسطة لازمة للمكان وان أراد
بمعنى آخر فلا بد من بيانه حتى تتكلم عليه (فان قلت) الأدلة الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين

الماهية الخارجية تحييد تكون الماهية الواجبة حتى تقدير كسبها في العقل من الجنس والفضل مركبة في حد نفسها من أمرين
محتاجة إلى كل واحد منهما في وجود المحذور (قلت) الأجزاء العقلية مقيدة بحسب الخارج ماهية وجودها والافانما أن تختلف ماهية
وتحدد وجودها أو تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الأول أن قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لزم حلول شيء
واحد في محال متعددة وإن قام بمجموعها ١٦ من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال (لا يقال) لأن سلم أنه إن

المغناطيس من خارج وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أي جهة اتفقت فإذا صح هذا فالاجسام
السمائية فيها موضع هي أقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع كما أن
الحيوانات التي هي لها أعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من أجسامها الأفعال تخصه خصوصاً ليس يصح
أن تكون مواضع أخرى منها مثل أعضاء الحركة فأنها في مواضع محدودة من الحيوانات والأقطاب هي
من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى
الشكل في ذلك والغير الكرى إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة
وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف وإنما يمكن أن
يكون القطبان في ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك أنه لو قلنا قائل أن هذه الحركة في هذا النوع من
الحيوان أعني الذي هي خارجها أن تكون فيه في أي موضع اتفق منه وإن تكون منه في الموضع الذي
هي فيه في نوع آخر من الحيوان لكان أهلاً أن يصفه به لأنها انما جعلت في كل حيوان في الموضع
الوقوف الطباع ذلك الحيوان أوفى الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الأمر في
اختلاف الأجرام السماوية في مواضع الأقطاب منها وذلك أنها ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع
كثيرة بالعديد هي كثيرة بالنوع كما شخص الأشخاص الحيوانات المختلفة وإن كان ليس بوحدة الشخص واحد
من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك إلى جهات
مختلفة وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال في اليمين والشمال
والأمام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوانات إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة
بالشكل والقوة وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة أما ما يرى أرسطو أن للسماء عينية وشمالاً وأماماً
وخلفاً وفوقاً وأسفل فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شيء
يخصها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها أو كون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً
بعينه اقتضى له طبعه أماماً من جهة الضرورة أو من جهة الفضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة
واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأفلاك اقتضت له طبعه أن يتحرك بخلاف هذه الحركة وإن
الجهة التي اقتضت له طبعه جرم الكل حينئذ أفضل الجهات أن يكون هذا الجرم هو أفضل والفضل في
التحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل هذا كله بين ههناهم هذا النحو من الاقتناع وهو بين في
موضعهم بغيره وهو ظاهر قوله تعالى لا تبدل لكلمات الله ولا تبدل تخلق الله وإن كنت تحب أن
تكون من أهل البرهان فليكن التماسه في موضعه وأنت لا بعسر عليك إذا فهمت هذا فهم خيل وأما
الحجج التي احتج بها البرهان فلهذا في مسائل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم من الأجرام السماوية
وبالإضافة إلى ماهيتها فإنه يحل في بادئ الرأي أن الحركة المشرقية يمكن أن تكون غير العاكس الأول وأنه
يمكن أن يكون له الحركة الغربية وهذا كما قلنا مثل من يحل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن
تكون جهة الحركة في الإنسان وإنما يعرض هذا الظن في الإنسان والسرطان موضع اختلاف الشكل
فيما تعرض هذا في الأكر السماوية موضع اتفاق الشكل ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم
تبن له حكمة إذا لم تبن له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه وإذا لم يقف أصلاً على

قام بالمجموع لزم وجود
الكل بدون الجزء وإنما
يلزم ذلك لو لم يكن سارياً
في الأجزاء (لأننا نقول)
الوجود الحاصل في أحد
الجزئين غير الوجود
الحاصل في الآخر فيتمدد
الوجود ف يرجع إلى
القسم الثاني وعلى الثاني
يلزم أن يمنع حمل أحدهما
على الآخر وهو لولان
الامور المتمايزة بحسب
الخارج في الماهية
والوجود يمنع حمل بعضها
على بعض بالمواطأة وإن
فرض بينهما أي ارتباط
أمكن فالماهية الواحدة
تكون مختلفة بالتركيب
والبساطة بحسب الوجودين
ف باعتبار الوجود الخارجى
لا تركيب فيها أصلاً فذاته
البساطة كافية في وجودها
الخارجى من غير اعتبار
أمر آخر معها وباعتبار
الوجود الذهني تكون
مركبة وذاته بحسب هذا
الوجود تحتاج إلى غيرها
الذي هو جزؤها كما تحتاج
إلى المحل والفاعل المفيض
بوجودها في ذلك المحل
ولأن سلم استلزامه للامكان
وهما فاته للوجوب الذاتي

والحاصل أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلاً بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده إذا وجد في العقل فصله حكمته
العقل إلى مفهومين متميزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجى فتكون البساطة لازمة
للماهية بالنظر إلى الوجود الخارجى بالتركيب بحسب الوجود الذهني فلا تكون الماهية مطلقة ولا بحسب الخارجى محتاجة إلى غيرها
في ذاتها ووجودها الخارجى بل هذه حصوها في الذهني ولأن سلم استلزامه للامكان (المسلك الثاني) أن واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلا يشارك الواجب غير في ماهيته ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتاج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل (وجوابه) ان ما ذكره مبني على ان لا يكون في الوجود واجبان والا فيحوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتضى لامكان الوجود بل لوجوبه و يتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا ان ما ذكره وامر الادلة على

الوحدانية غير تام فلا يتم ما بينه وبينه ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا ان المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكر وانهم لانهم لم يمانعوا من مشاركة اشياء من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس واحد مخصص في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافي بمراتب التوحيد * وهذه تامة وضع تأمل وهو ان الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز ان لا يوجد في الخارج بعض انواعه أولا فليتنامل * وايضا ما ذكر من الدليل على تقدير تامة انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركيب الماهية مطلقا من امرين متساويين غير

مكنه امكان ان يظن انه ممكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باي شكل اتفق وباي كمية اتفقت وباي وضع اتفق لاجزائه وباي تركيب اتفق هذا يعني هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السعوى وهذه كلها ظنون في بادئ الرأي وكما ان من يظن هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عند فهم المصنوعات كذا في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا يجهل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه سادى الراى فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ينشئكم بالآخرين اعمال الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلا الله تعالى من اهل البصائر وكشف عنا سجب الجهالة انه منعم كريم واما على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث قول سبحانه وكذلك ترى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولنتقل ههنا نقول ابي حامد في الحركات وهو هذا (قال ابو حامد) رحمه الله والازام الثاني في تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات (قلت) وانت فلن يخفى عليك الاقتناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الظواهر الشرعية والافعال المحكية التي كوزت من اجلها وشبه علم الله تعالى يعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا الجاهل من متعاندان فان كيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متعاندان فكيف يدعى تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآيات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوى الاحياز والاضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعى ان الجهات المتقابلة متماثلةة وليكن له ان يدعى ان القابل له متماثل وانه يلزم عنهما افعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (اقول) يمكن ان يدعى انهما متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقالات بالذات ان تكون المتقالات لها مختلفة واما ان يكون قابل فعل الاضداد واحد في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود اشياء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرطي حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشئ وزمان عدمه واحدا اعنى في مادة الشئ القريبة له كان وجودا فاسدا لا امكان عدمه ولا كان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (اقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع حتى لا يبرهان وان كان يظن باي نصر و ابن سينا انهم ما سلكوا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدم وانما اتبع هذه ان الرجلان في المتكلمين من اهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور وفيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآيات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم

٣ - نهافت - ابن رشد

مقتضية لامكان الوجود ان اراد به كل ماهية نوعية بغيره فلهذا سلم انه يقتضى امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئا من تلك الماهية ولا يقدار المطلوب وان كان المراد الماهية اعم من ان تكون نوعية او جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون الواجب جنسيا يندرج تحته نوعان الواجب ويمكن آخر ماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضى امكان الوجود ولا وجوده بل ان انهم

التي انفصل الواجب صار واجبا وان انضم اليها انفصل الممكن صار ممكنا وكيفية بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعة او نوعية او حسية اذا انتفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغيره اما ان يقتضي وجوده اقتضا تاما او لا والا قول الواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه اقتضا تاما او لا والا قول المنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها أصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجودها اقتضا ١٨ تاما والا فبعد اتحادها مع المناهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء

ولا يمكن أن يتعين وقت حدوث العالم لان قبله اما أن لا يكون زمانا واما أن يكون زمانا لانهاية له وعلى كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الالهي به كتاب التهاافت باطلاق لاتهافت الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو انه تهاافت (وقوله) وان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان نكص ومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والحيثيات يريدانه ان صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صح نكص ومهم دعوى الاختلاف في الأزمنة مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الامر في نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد يدعي اند هذا عدم التناسب في هذا الغير بين الأزمنة والجهات وللمهم ان يلتزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جديدة (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال انكم استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث وطبعا أسباب فان استبعدت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال فليس ذلك مما يقتضيه عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيت عن الاعتراف بالاصانع واثبات واجب وهو مستند المسكات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد ان على أصلهم من تجوز يزدور حادث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أي لو وضعوا الحادث بما هو حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من أن يفكروا عن الشك في هذه المسئلة ان يمكن تبني ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فساد الفاسد منها مشروطا بوجود الثاني فقط (أقول) انه واجب أن يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تكون منها الثالث صورة ذلك ان نتوهم انسانين فعمل الاول منهما الثاني من مادة انسان ثان فلما صار انسانا باذاته ففسد الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة انسان انسانا ثالثا ففسد الانسان الثاني فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن أن يتوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية من غير أن يعرض في ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم في الماضي أعني انه متى كان انسانا فقد كان قبله انسان فعله وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انه ان فعله وانسان فسد وذلك ان كل ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان من مواد لانهاية لها وأمكن ان يتزايد تزايد الانهية له لكان مسخرا لانه كان يمكن ان يوجد كل غير متناه لانه ان وجد كل متناه يتزايد تزايد الانهية له من غير ان يفسد شيء منه أمكن ان يوجد كل غير متناه وهذا شيء قديمه الحكيم في التمسك فاذا في الجهة التي منها أدخل القدماء وجودا قد عاين في غير اصلا است هي من جهة وجود الحادثات ههنا بما هي حادثة بل بما هي قد عاين بالجنس والاحق عندهم أن يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادثات انما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث واما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدد من غير أن يقبل ضربا

فيلزم كون الممكن واجبا أولا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله تعالى عنهم في بيان هذا المطلوب نفسه عليه ما ذكره الشيخ أبو علي في بعض كتبه من ان كل مركب ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من جزائه مثلا وجود منفرد لكان لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها لا يصح للمجتمع ولا باقي الاجزاء وجود دونها فبالصحة ذلك من المجتمع والاجزاء الآخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجلية في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شيء منهما بواجب الوجود فيكون كل منهما ممكنا كما اعترض عليه بما حاصل ان البرهان اعتمادا على انقطاع سلسلة المسكات بوجود لا يحتاج

الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من جزأين كل واحد منهما لا يحتاج لشيء أصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقويمه من غير احتياج الى فاعل بوجده فان أريد بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان أريد ما لا يحتاج الى شيء أصلا سواء كان جزأه مقوما أو غيره فليس له لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى اسكن البرهان ما دللنا على ان مقتضى التسلسل لا يكون

محتما الى الفاعل ولا يصير مقدم كونه واجبا بالمعنى الآخر ورده الامام الرازي بان ما لم يكن شي من الجزئين معتبرا الى الآخر أولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الأجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شي آخر له شي واحد له وحده حقيقة ضرورية أن الامور التي لا يكون بينها احتياج لا تكون بينها ما هو معلول منها كان ممكنا ١٩ لذاته فلا يكون المركب واجبا خلف وان كان الأول كان بعض تلك الأجزاء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا ١٩

بل الواجب الجزئية الآخر (فان قلت) لم لا يجوز أن لا يكون شي من الجزئين معتبرا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الآخرة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحده حقيقة مستقلة ولم لا يكفي هذا القدر في تركب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر في قوامه ووجوده وتخصصه كان المركب منهما واحدا اعتباريا كالإنسان الموضوع بنجب الجبر لا ماهية واحدة وحده حقيقة فان كان بين الأجزاء احتياج في أحد ما ذكرته كان بعضهما ممكنا محتما جالي فاعل قطعا فلا يكون المركب منهما واجبا والالم يكن الواجب الذي له وحده حقيقة مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا بالكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة

من ضرور التغيير بغيره فان احدهما انهم اقوا هذا الوجود الدوري فقدموا ذلك انهم اقوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله وكذلك فساد الفاسد منهما اقوه كونها لم يدمه فوجب أن يكون هذا التغيير القديم عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجزائه أي بقرب من بعض الكائنات ويعد فيه كون ذلك سببا لفساد الفاسد منهما او كون المكان وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير المتغير الا في الاين لا في غير ذلك من ضرور التغيير فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له أعني انه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه الذي من قبله أدخلوا وجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذي هيولى هو انهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتقي الى محرك من ذاته عن محرك أو غير محرك أصلا بالذات ولا بالعرض والواجب محركات متحركة متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الأول أزليا والالم يكن أولا واذا كان كذلك فكل حركة في الوجود فهي ترتقي الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذي يوجد مع كل محرك في حين ما يتحرك وأما كون محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذي هو شرط في وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انتضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات وشرط في حفظ السموات والأرض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع بغيره وان كان بأقوال هي من جنس هذا القول وهي أقنع من أقوال الخصوم عندهم أن تصف وان ترى ذلك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذي ترى به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسئلة فانما انفصالا ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التي من قبلها أدخلوا وجودا أزليا في الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحوادث عن الأزلي وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو أولى في جوهره كائن فاسد في حركته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية أو بتوسط ما هو من الأفعال أولى بالجنس أي ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن لان بعد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل بعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من القديم اذا تفارق حاله الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آله ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب تحدد له حالة وأما اذا لم يكن هو الحادث الأول جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداده لخل القابل أو حضور الوقت الموافق أو مجرى هذا المجرى ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتحدد فيه فقام ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذي سألهم أولا عنه وهذا النوع من الأزام هو الذي ألزمهم منه ان يصدروا حادث عن قديم ولما أجاب عنهم بجواب لا يطاق السؤل وهو تنجو برحمتك عن قديم لا حادث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحوادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالأجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الأول عندهم وقوله عندهم مستند الى القديم الأول أعني حضور شرط فصل

والهيولى وكل شئيين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانقسام الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما ما هما كون أحدهما جزئين معلولين لا آخر أو كونهما معلولين لعلة ثالثة مفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا ودوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لا امتناع ان يكون كل منهما عن الآخر حينئذ ومن أين يلزم أن يكون أحدهما علة للآخر أو كونهما معلولين لعلة ثالثة مفصلة عنهما لم لا يجوز

من يكون تعاقب كل منهما بالآخر بحسب ماهيته من غير توقف لأحدهما على الآخر ولا امرنا ان خارج ههنا (ثم قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والبدائية وان لم تكن جنسالة فعلية لانها ليست مقولة في جواب ما هو لکن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة من الاوازم للذات بل هي حقيقة حنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الحنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن ان لا يتباين شي آخر لا متنازع

القديم الذي ليس بأول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن القديم الاول وهو الاسناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم اقي بجواب عن الفلاسفة بان صور بعض التصوير مذهبهم ومناهغهم لا يتصور حاشا عن قديم الابد اسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها الاول لها ولا آخر وتشبه المحدث بان كل جزء منها يتوهم فهو كاش وفاسد وتكون هذه الحركة بحسب حدوث اجزائها مبدءا للحوادث ويكون بازيته كايته فاعلم ان لا لازمي ثم قال في الاعتراض على هذا القول الذي من قبل صدور الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية احادثة هي ام قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدءا للحوادث وان كانت حادثة افترقت الى حادث وتسلل الامر وقولكم انما من وجه تشبه القديم من وجه تشبه المحدث فتشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه المحدث من جهة انها متجددة (فتنقل) اني مبدء الحوادث من جهة انها ثابتة ام من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر شي حادث عن شيء من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو متجدد فهو محتاج الى ما وجب التجدد وتسلل ذلك هذا معني قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة لانها لم تخرج الى سبب محدث من جهة ان تجدد ما ليس هو متجددا وانما هو فعل قديم أي لأول له ولا آخر فوجب ان يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معني القديم فيها انها الاول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما شعر ابو حامد بهذا قال ولهم في الخبر وجع عن هذا الالتزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل (قل ابراهيم رضي الله عنه) الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متاخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس بخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كقديم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكقديم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة المذراع وحركة الماء مع حركة الماء فانما متساوية في الزمان وبعضها علته وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في المساء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك الماء بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقديم المادي سبحانه على العالم هذا الزمان ان يكونا حادثين او قديمين واستحال ان يكون احدهما حادثا والآخر قديما وان اريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فان قيل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا لعدة مديدة فاطرف من جهة الآخر لا طرفا من جهة الاول فان قيل الزمان زمان لانها له وهو متناقص ولا حله بسقييل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ووجب قدر الحركة واذا وجب قدم الحركة ووجب قدم التحرك الذي يدوم الزمان يدوم حركته (قلت) امامنا في القول الذي حكاه عنهم وليس ببرهان وذلك ان حاصله هو ان المادي يدوم الزمان يدوم حركته (قلت) امامنا في القول الذي حكاه عنهم بالسببية لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم الماء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والمادي قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون

الانثوية بدون التمايز فلا بد ان من فعل به يتبين عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه ان القول الذي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتركا في العقلية وافتراقها بعقول سوى ذلك وكذلك الاول تعالى يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست مقومة لذات ليست مقومة لذات وكلاهما محالان عندهم ولا يخفى عليك ان العقلية ما لها الجرد عن المادة وهو معنى ساجي لازم لذات الاول خارج عن حقيقة وكذا بالنسبة الى القول ايضا فليست العقلية مقومة لذات المبدء الاول ولذات العقول اصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتناع بالافصول قديم الزمان التركيب واما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنسا لا جوهرية لكونهم منهوا كون المبدء الاول جوهر فلا يلزمهم تركيبه بخلاف العقل فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم ذهب الى ان الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفه لا بالفصول

وهذه الدعوى ايضا لتخالف اصول الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته
والاسلام ولهذا ما لي به بعض المحققين من متاخر المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما به اوله لم يكن موجودا أصلا ولا قائما به الا هو في غير ذلك يكون مفتقرا الى الغير والمفتقر الى

الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها الاجزا ان يكون غيرها والا لزم افتقار الواحد في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا جائزا ان يكون نفسا فان الماهية وان جاز ان تكون علة لبعض صفاتها لكن لا يجوز ان تكون علة لوجود نفسها اذا مؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فلو جرد المتقدم اما نفس الوجود المفروض او غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ انشئ على نفسه وهو محال وان كان غيره

عادا الكلام اليه فيكون
لشيء وجودات لانها
له وهو ايضا محال ويلزم
ايضا اثبت المطلوب على
تقدير عدمه لان الماهية
المقتضية لجميع تلك
الوجودات المتسلسلة لا بد
ان يتقدمها بوجود
لا يكون زائدا عليها اذ لا
يكن الجميع جميعا بل
غيرها واجيب عنه بوجوه
(أحدها) ما ذكره صاحب
الاشراق وهو ان الوجود
لا يزيد في الاعيان على
الماهية الموجودة بل
زيادته عليها في الازمان
فقط فهو واعتبار عقلي
لا هوية عينية فلا علة له
في الاعيان لا الماهية ولا
غيرها حتى يلزم ما ذكر
من المحذور ورده هذا
الجواب بان الوجود وان
لم يكن له هوية عينية لكن
لماهية انصاف به بحسب
نفس الامر فهو وان لم يحتاج
الى علة موجودة له لكونه
من الاعتمادات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج
لكن له احتياج الى العلة
باعتبار انصاف الماهية
به فذلك العلة اما غيرها
فلا لزم افتقار الماهية

متقدم على العالم زمان لا اول له فيكون الزمان قدما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حده
واذا كان الزمان قدما للحركة قدما لان الزمان لا يقم الامع الحركة واذا كانت الحركة قدما فالمحرك
بها قديم والمحرك لها ضرورية قديمة وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شأنه ان
يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقابلة القديم الى العالم انه اما ان يكونا
معاً واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه
ان يكون في زمان (قال ابو حامد رضي الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس
قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان معه
عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان
ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انقراذه بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان
الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتقدم الا فقط الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس
من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان فلا
التفات الى اطالط الأوهام (قلت) هذا قول مغالط خبيث فانه قد قام البرهان ان هاتويعين من
الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لا يتفق عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا
أزلي وليس يتصف بالزمان أما الذي في طبيعة الحركة فهو وجود معلوم بالحس والعقل وأما الذي ليس
في طبيعة الحركة ولا الغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعرف بان كل متحرك له محرك
وكل مغلول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها بعضا لا تقترن الى غير نهاية بل تنتهي الى سبب أول غير
متحرك أصلا وقام البرهان ايضا على أن الموجود الذي في طبيعة الحركة ليس يتقدم عن الزمان وان
الموجود الذي ليس في طبيعة الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على
الآخر اعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقديما زمانيا ولا تقدما العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة
الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك
بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو
الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه انه اما ان يكون معه وامامه متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه
(قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام اقله تحصي لهم المذهب القدماء
فاذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بتغير ولا في زمان على الوجود
المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الموجودين أنهما
معاً ولان أحدهما متقدم على الآخر فقول أي حامدان تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا
صحيح لكن ليس يفهم بأخر العالم عنه اذ لم يكن تقدمه زمانيا لا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل
التقدم والمتأخر بالان هما من جنس واحد ضروري وعلى ما بين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا
فالأحرار ليس زمانيا ويرد على ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت
شروط العلل وأما الفلاسفة فبما وضعوا الموجود المتحرك ليس له كيفية مبدئية بلزمهم هذا الشك وأمكنهم
ان يعطوا وجه صدور الموجودات المتعاقبة عن موجود قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

الواجبة في انصافها بالوجود الى امر خارج عن ذاته أو عينية يلزم تقدمها على وجودها بالوجود (لا يقال) ذات الواجب تعالى لما يجب
انصافه بالوجود لم يجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة أن يرجح أحده
الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هنالك طرفان متساويان فأى حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضيه ذاته
وجوده فهو ذاته لا يحيط لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لان هنالك اقتضاؤه وقتا ثانيا (لا نقول) الانصاف ليس بما يتصور ان يستغنى

بما غداه بالكلية حتى يتصور أن يكون واجبا نظرا إلى ذاته ضرورية احتياجه إلى موضوع وصفه فهو من حيث هو ولا يكون إلا
 حائرا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح أما الذات أو غيرها فيلزم أحد المحذوران قطعا
 (وثانيا) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو أن لا نسلم أن علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فإن العلة
 لا شأن في تقدمها على المعلول وأما أن ٢٤ هذا التقدم بالوجود فهو نوع لم لا يجوز أن تكون المساهمة من حيث هي علة لوجودها

فتقدم عليه ذاتا لا وجودا
 أولا ترى أن ماهيات
 الممكنات عمل قابلية
 لوجوداتها مع أنها لا يجب
 تقدمها عليها بالوجود ولا
 لزوم وجود الشيء قبل
 وجوده وإن كان تقدم
 العلة القابلية لا بالوجود
 فلم لا يجوز أن يكون الحال
 في العلة الفاعلية أيضا
 كذلك (فان قيل) إذا
 جرت زمني أن تؤثر ماهيته
 قبل الوجود وفي وجود
 نفسه فلم لا يجوز أن تؤثر
 تلك المساهمة قبل وجودها
 في وجود العالم وحيد شذ
 لا يمكن الاستدلال بوجود
 الآبار على وجودها أثر
 (قلنا) ضرورة العقل
 فارقة بينهما فإنا نسلم
 بالضرورة أن الشيء عالم
 يوجد لا يكون سببا لوجود
 غيره بخلاف ما إذا كان
 سببا لوجود نفسه ورد
 هذا الجواب أيضا بأن
 الفاعل للوجود لا بد أن
 يلحق العقل له وجودا
 أولا حتى يمكنه أن يلاحظ
 له افادة الوجود لأن مرتبة
 الوجود متأخرة عن مرتبة
 الوجود بالضرورة فإن
 ما لا يوجد في نفسه لا يتصور

مبدأ أول حادث إكليتة أنه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فإن الحدوث حركة والحركة
 ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في غير زمان وأيضا فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث
 قبل أن يحدث وإن كان المتكلمون سارعون في هذا الأصل فسيأتي الكلام عليهم فيه والامكان لاحق
 ضروري من لواحق الوجود المتحرك فلا يلزم ضرورة أن وضع حادثا أن يكون موجودا قبل أن يوجد
 وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع ولا يمكنه أن يقع من كلام القوم فقول أبي حامد ولو كان الله تعالى ولا
 عيسى مثلاً لم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من
 ضرورة ذلك تقدري ثلثي ثالث وهو الزمان صحيح إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخر زمانيا بالذات
 بل أن كان فيما تعرض إذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه
 محذورا والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة إلا أن كان جزءا من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه
 كما عرض لعيسى وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس بين ههنا وبين ههنا الذي
 بين ههنا أن المعاند غير صحيح وما حكمه بعدم صحة الفلاسفة فليس بصحيح (قال أبو حامد) مجيبا عن
 الفلاسفة فإن قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أنا
 لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل لا يلزم أن يقال كان الله ولا عالم
 بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضى كان الله ولا عالم فين قولنا كان ويكون فرق إذ ليس
 ينوب أحدهما عن الآخر فليصحت عبارة جمع اليه الفرق ولا شك أنه لا يفتقران في وجود الذات ولا في
 عدم العالم بل في معنى ثالث فإنا إذا قلنا عدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل لنا هذا خطأ
 فإن كان انما يقال على ماض قدل على أن تحت لفظا كان مفهوم ثالثا وهو الماضى والماضى بذاته هو
 الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانه متى انتهى بعض الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد
 انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن في قولنا الغائل كان كذا
 ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوم ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف
 المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك أنه إذا قدرنا وجود شيء ماض عدم آخر قلنا كان ولا كذا
 وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين يقتضي أن يكون ههنا
 معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفتقر قولنا كان ويكون
 وهذا الذي قاله كله بين بنفسه لكن هذا الاشتراك فيه عند مقايضة الموجودات بعضها إلى بعض والتقدم
 والتأخر إذا كانت مما شأن أن تكون في زمان فأما إذا لم تكن في زمان فإن لفظ كان وما أشبهه ليس
 يدل في أمثال هذه القضايا إلا على ربط الخبر بالخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيمًا وكذلك أن كان
 أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح
 في مثل هذه الموجودات هذه المقايضة التي عمل بها وانما تصح المقايضة صحة لاشك فيها إذا ما قسمنا عدم
 العالم مع وجوده لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان أن كان العالم وجوده في زمان باذالم يصح أن
 يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله وعدمه يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لأن
 المتقدم والمأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو أن

منه إيجاد قطعا سواء كان إيجادا غيره أو إيجادا نفسه فلا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية المقايضة
 لوجودها وأما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود والمستفيدة للوجود لا بد وأن يلاحظ له العقل الخ لوجود حتى عكسه أن
 يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لأن استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود
 ضرورة (ثم قال الامام الرازي) معترضنا على الشيخ أنه قد جوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفاته من صفاته فالمساهمة إذا كانت مؤثرة في

صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود واللام تكن العلة بنفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ أن العلة هي نفس الماهية فثبت أن تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون بالوجود (وجوابه) أن الشيخ لم يقل أن نفس الماهية من حيث هي تكون سببا للصفة بل قال يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا للصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا للصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

انما هي بسبب ماهيتها التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارة وأيس فيه دلالة على أن الماهية من حيث هي من غير مدخلية للوجود تكون سببا للصفة بل الظاهر أن مرادهم الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سببا للشيء فلا يجوز أن تكون سببا للوجود واللام تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز أن تكون سببا للغير من الصفات اذ لا يلزم من سببيتها لها محذور وما يقال من أن الماهية من حيث هي يمكن أن تكون علة للصفة معقولة لها كالاربعة للزوجية مثلا فهو لأن كونها من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وهذه الصفة بصفة أو علة لا تصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها وجود عام مدخل في ذلك الانصاف وتلك العلة أصلا غير معقولة نعم قد لا يكون لها وضعية أحد الوجودين مدخل

المقارنة أن أخذت المقارنة بين الله تعالى والعالم فمن هذه الجهة يبطل فقط هذا القول ولا يكون برهاننا أعني الذي حكاه عن الفلاسفة (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول فلنا المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والأمر الثالث الذي فيه اتفرقا اللفظين نسبة لازمة بالإضافة المتبادلين أن الوجود ناعدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لما بعد ذلك وجودا ثانيا الكمال عند ذلك يقول كان الله تعالى ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني الذي هو عدم الوجود وأنه أن هذه نسبة إلى المستقبل يجوز أن يصير ماضيا فيبرعنه بلفظ الماضي وهذا كله يجوز لوهم عن توهم موجود مبدئ الامع تقد قبل له (قلت) القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو يجوز لوهم عن أن يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الأعلى سطح له فوق فبته وهم أن وراء العالم مكانا ملاء أو خلاء وإذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما إذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لانهاية له بان يقال له انخلاء ليس مفهوما في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم الذي يتبعه أقطاره فإذا كان الجسم متبعا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطاع الخلاء والملاء غير مفهوم فثبت أن ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما أن البعد المتكفي تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم وكما أن قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم يمنع من اثبات بعد مكان وراءه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه يمنع تقدير بعده زماني وراءه ان كان الوهم مثبتا بخلافه وتقديره ولا يذعن عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لأفوق فوجه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الأخيال وهي كافي الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على أن ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معاذرتان أحدهما أن توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هما شيان أن موجودان بالقياس إلى وهما نسا قد عكنا أن نتخيل مستقبلا صار ماضيا أو ماضيا كان قبل مستقبلا وإذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء تفعله النفس فادخل وجود الحركة فباطل مفهوم هذه النسبة والمقارنة (والجواب) أن تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لأنه ليس بمنع وجود الزمان الامع الموجودات التي لا تقبل الحركة وأما وجود الموجودات المتحركة وتقدير وجودها فيلحقه الزمان ضرورة فانه ليس بهذا الموجودات موجود قبل الحركة وموجود ليس قبل الحركة وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه الا لو أمكن أن ينقلب الضرورى محكما لو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل راغما كان ذلك لان الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالأشياء انقلبها هي في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لاني العدم لان العدم ليس فيه

في انصافها بها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربعه فان الاربعه متصفة به اسرها وجودت خارجا أو ذهنا واما انصافها بالزوجية معرفة عن الوجودين فكلا (والاشها) ما ذكره الاسام الغزالي ومخصوصه منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهيات محتاجا إلى فاعل مؤثر بناء على انه انزلى والذلى لا يحتاج إلى فاعل مؤثر فان عنوانا يمكن والمأول ان الله علة فاعلية فلا نسلم ذلك ان عنوانا غير نسلم ولا استعقله فيه اذ الدليل لم يدل على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بتيقنه موجوده

يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوان السبب الفاعل له وان عنوانه وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدنا ذلك لم نعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة و انت قد عرفت مما قدمنا في ٢٤ المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قد عدا او حادثا (فان قلت) الوجود امر اعتباري لا يتحقق له في الاعميان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويا بين نظر المرء الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو ان لم يحتاج في وجوده الى الفاعل لعدميته لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغنى عما يحصله لاعلى معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا اتصفت الماهية بالوجود بعد ان لم تكن متصفة به احتاجت في ذلك الاتصاف الى فاعل يحصلها متصفة به واما اذا لم تكن متصفة به فلان سلم الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة ان اتصاف الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا وحادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من امر يجعل الذات متصفة بالصفة هو اما الذات او غيره ومنه عدم كبره وقوله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة المطلق يكون وجوده زائدا على ما (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يقتضون بظن ان بعد اثباته قطع التسلسل بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علته ووجهه للاتصاف هي اما الذات فتقدم على وجودها بالوجود او غيرها فلا تكون مقطعا للتسلسل وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان هذا

امكان اصلا الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا وذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من ان يقتضيه عدم الحادث بوضوح وقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك ان الحوادث اذا صار ياردا فلا يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحاصل للحرارة الى البرودة (واما العناد الثاني) وهو اقوى هذه العنادات فانه سفسطائي خبيث وعاصله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفرق مثل لا ينهي ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كما ان الزمان هو شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لانهاية له امتنع بعد غير متناه واذ امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء يقدر فيه بعد وهو الخلاء مثلا ويرد ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لطا فان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت هذه الحركة أولى متناهية اطراف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة أخرى وهذه المائدة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب السفسطة وذلك هو الحكم لك الحكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة حكم الحكم الذي لا وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التناهي في الحكم وفي الوضع دليلا على امتناعه في الحكم الذي لا وضع له او جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظام الموجود بالفاعل اوله يجب ان ينتهي الى عظم آخر ليس هو شيء موجودا في جوهر العظام ولا في حده واما توهم القبلية والمعدنية في الحركة المحدثة فهي موجودة في جوهرها فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة الا في زمان اعني ان يفضل الزمان على ابتداءها وكذلك لا يمكن ان يصور زمان له طرف ليس هو نهاية زمان آخر اذا كان حدا لانه للشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وتصور حاضرا ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد منه لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط ونهاية الزمان لان الآن ليس يمكن ان يوجد لامع الزمان الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل ومالا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجوده المستقبلي من غير ان يكون نهاية لزمان ماض فبسبب هذا الغلط نشبه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث لا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما ففي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه انه وجودي بين كل آئين زمان لانه لا يلي ان آنا كما لا يلي نقطة نقطة قد تدعى ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آئين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد فالفرق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول والا الآن يشبه النقطة والا الحكم والوضع يشبه الذي لا وضع له والذي يجوز وجوده ان ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آنا بهذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه فلذلك ليس يصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع الحادث والذي يرفع ان يكون الفوق فوقا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذ ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

اما الذات او غيره ومنه عدم كبره وقوله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة المطلق يكون وجوده زائدا على ما (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يقتضون بظن ان بعد اثباته قطع التسلسل بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علته ووجهه للاتصاف هي اما الذات فتقدم على وجودها بالوجود او غيرها فلا تكون مقطعا للتسلسل وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان هذا

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى مبدأ قديم بخلاف المبدأ الأول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والالم
يكن مبدأ أول فتمين استناده الى ذاته على قدر زيادته على انهم لا يجوزون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على
سبيل الترديد والاستحتمال لابطاله ثم قال رحمه الله تعالى الزامهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلالا
بإضافة الى وجوده بقدر عدمه فلا نعقل وجود امر سلا الا بالقياس الى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما اذا تمين ذاتا واحدة فكيف

يتمين واحدا متميزا عن
غيره بالمعنى ولا حقيقة له
فان في الماهية نفي للحقيقة
واذا نفي حقيقة الموجود لم
نعقل الوجود والدليل انه
لو كان هذا معقولا لجاز أن
يكون في المعلومات وجود
لاحقيقة له بشارك الأول
في كونه وجودا لاحقيقة
له وبما ينه في أن له علة
والأول لآله له وهل له
سبب الا انه غير معقول في
نفسه ومالا نعقل في نفسه
فبان بقي له علة لا يصير
معقولا وما نعقل فبان بقدر
له علة لا يخرج عن كونه
معقولا (وفيه بحث) لان
مالا نعقل الامضا قال شي
آخر هو الوجود المطلق
وخصه المعارض
للوجودات الخاصة فان
ملاحظة العقل انه بحث
لا يلاحظ معه شي آخر ولو
وجه اجالي بمنته وأما
الوجودات الخاص الواجب
الذي هو نفس حقيقة
الواجب عندهم ومخالفة
بالحقيقة عندهم لساير
الوجودات الخاصة
ومعرفة الوجود المطلق
فلا نسلم انه لا نعقل الا
مضافا الى شي آخر هو

المطلق واذا ارتفع هذا ارتفع الثقيل والخفيف ولبس قول الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب أن
ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فلا يس
له حد بالطبع ولذلك وجب أن ينتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كروي اذ كان هو التمام الذي
لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طالب الذهن أن يتوهم في الجسم الكروي انه يجب أن ينتهي الى
شي غير فقد توهم باطلا وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المكابن ولا عند من لم يسرع في النظر على
الترتيب الصناعي وأيضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبعه النهاية العظم لان النهاية تتبع العظام
من قبل انها موجودة فبذلك ثم وجدنا العرض في موضعه المتخصص لشخصه والمشار اليه بالإشارة الى
موضعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضعه وليس الامر كذلك في لزوم الزمان والحركة بل
لزوم الزمان عن الحركة أشبه شي بلزوم العدد عن المعداد أعني انه كما لا يتمين العدد بتعين المعداد ولا
يتكثر بتكثيره كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا الكمال حركة ومتحركا
وموجودا في كل مكان حتى لو تفهمنا قوما حيا ومندا الصبا في مغارة من الأرض ليكنا نقطع ان هؤلاء
يدركون الزمان وان لم يدركوا شي من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطاليس
أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شي بوجود المعداد ودات في العدد وذلك ان العدد لا يتكثر
بتكثير المعدادات ولا يتمين له موضع يتمين مواضع المعدادات ويرى ان لذلك كانت خاصته تقدر
الحركات وتقدير وجود المعدادات المتحركة من جهة ماهي متحركة كما يقدر المعداد أعينها ولذلك قال
ارسطاطاليس في حد الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا كذلك فكيف كان
قريضا معددا ما حدا تاليس بلزم أن يكون العدد حاد تابل واجبا ان كان معددا ان يكون قبله عدد
كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها
أي حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا يفهم لك ان طبيعة الزمان أبعد شي من
طبيعة العظام (قال أبو حامد) بحجبه عن الغلاسة فان قيل هذه الموازنة موجهة لان العالم ليس له فوق ولا
تحت لانه كروي وايس له كره فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها نلى رأسك والآخرى
تحتنا من حيث انها نلى رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي
فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفا بحيث اذى شخص قدمه شخص
قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الأرض لايلا وما هو تحت
الأرض بعدد الى فوق الأرض بالدورة وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخره هو كما لو قدرنا
خشبة احدى طرفيها اغليظ والآخر رقيق واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي نلى الرقيق فوقا والحيث
ينتهي والجانب الآخر تحتنا ليعبر لهذا الاختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامى مختلفة قوامها هي
هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فان فوق والتحت فيه نسبة تحضه اليك
لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده فبذلك
لا يتصور أن يتبدل فيصير آخره لا العدم المتقدم عندنا العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير
سابقا فطرقها نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصورا التبدل

٤ - تهافت ابن رشد

حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يحكم بانه لا نعقل الامضا الى حقيقة
وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض اضافية أولية وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى
شي لا يستلزم كونه معروضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم نعقل الامضا الى ماهية وحقيقة له لكنه
لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أن هو وجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كافي

الواجب أو ناهية مفرقة للوجود الخاص ككافي المحركات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجب موجودا بنفسه وغير عارض
لماهية كون الوجود الخاص المسمى كذلك لانهم حقيقة ثنائيتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الاحكام واكونه محالفا لذاته
الخصوصية لاسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها يميز عنها بذاته المخصوصة لانهما عرض كافي العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد
انه لذات ولا حقيقة له أصلا لا يتصور ٢٦ تميزه عن غيره بل المراد ان وجوده الخاص محدود بنفسه وهو حقيقة له المخصوصة

وهو يميز ويتبين عن جميع
ما عداه بخلاف وجودات
الممكنات فانها ليست
موجودة في الخارج بل
هي بمنزلة الوجود في
الخارج وتابعة للماهيات
عارضة لها بحسب نفس
الامر (قوله) والدليل
عليه ان هذا لو كان معقولا
لما كان يكون في المعلومات
أيضا وجودا لا حقيقة له
(قلنا) يجب وزان يكون
عدم كونه في المعلومات
لان الوجود الغير المضاف
الى الماهية يكون موجودا
بنفسه فلا يكون معلولا
لكونه غيره معقول وبعض
المتأخرين من فلاسفة
الاسلام اخترع في اثبات
أن واجب الوجود لا يفصله
الذهن الى ماهية ووجود
مسلك آخر تقريره ان
الواجب لذاته لو انقسم في
الذهن الى ماهية ووجود
لكان له ماهية كلية واذا
كان له ماهية كلية أمكن
وجود جزئي آخر لذاته
وراء ما وقع من الجزئي اذ
لزم عن إمكانه ان يمتنع
لذاته أو يجب لذاته لاسبيل
الى الامتناع والالكان
الجزئي الواقع المشترك له

في ذاته متمما أيضا باعتباره ماهية فكون الواجب لذاته متمما لذاته هذا خلف ولا سبيل الى الوجوب أيضا والواقع الذي
الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خلف واذا كان مالم يقع من جزئياتها ممكنا لنفس الماهية فما وقع يجب أن يكون ممكنا باعتبار
ماهية فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتباره ماهية ولا شك في استحالة فاذن ان كان في الوجود واجب فليس
له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل الى أمرين فهو الوجود المبحث الذي لا يشوبه شيء أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

قيم ما تبدل الاضافة اليه ما خلاص الفوق والتحت فادا أمكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا
يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعده فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه
بالقبل والبعده (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك أن حاصله ان
الفوق والأسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التماس وهي وأما التسلسل الذي في القبل
والبعده فليس وجهه اذ لا إضافة هنالك وانما هو عقلي ومعنى هذا ان الفوق المتوهم للشيء يمكن أن يتوهم
سفلا لذلك الشيء والسفل يمكن أن يتوهم فوقا وليس لعدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبله يمكن أن
يتوهم عدم الذي بعد الحادث المسمى بعده فان الشك بعد هذا باق عليهم لان العلة لا تقترن وان ههنا
فوقا بالاطبع وهو الذي يتحرك اليه الخفيف وأسفل بالاطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والا كان
الثقل والخفيف بالاضافة والوضع و يرون ان نهاية الجسم الذي هو فوق بالاطبع يعرض له في الخيال
انتهاء اما الى خلا أو ملاء فهذا الدليل انما انكسر في حق الفلاسفة من وجهين (أحدهما) انهم يصنعون
فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يصنعون أول باطلاق ولا آخر باطلاق (والثاني) ان تخصصهم أن
يقولوا انه ليس العلة في تخيل أن للفوق فوقا ومرور ذلك الى غير نهاية كونه مضافا بل انما عرض ذلك
التخيل من قبل انه لم يشاهد عظم الامتداد عظم كالم شاهد شبهة أمحدنا الاولة قبل ولذلك انقل أبو
حامد من لفظ الفوق والأسفل الى الورا والخارج (قال) بحسب الفلاسفة قلنا الفرق فانه لا عرض في
تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الورا والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب
الغلط والمعاندة حاصله بهذه المعارضة فأنكسر بهذه العقلة ما عانده الفلاسفة من تشبيه النهاية في
الزمان بالنهاية في العظم وأما نحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقتع وبيننا انها معاندة
سفسطائية فلا معنى لاعادة القول في ذلك (قال أبو حامد) صيغة ثانية لهم في الزمان قدم الزمان قالوا الاشك
عندكم في أن الله تعالى كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو
ملا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار وانكم فلا يدمن اثبات شيء قبل وجود العالم مجرد
مقدر بهضه أمدا وطول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى توهمنا حركة وجدنا ما معها امتدادا
مقدرا لها كانه ميكال لها والحركة مكيلة له ونجد هذا الميكال والامتداد يمكن أن نفرض فيه حركة أطول
من الحركة المفروضة الأولى وما يساويها ويطابقها من هذا الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول
من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتدادا عندكم من أوله الى الآن فانه فرض مثلاً ان ذلك
هو ألف سنة لان الله تعالى قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد
الذي يقدره أطول من الامتداد الذي يقدره العالم الأول بقدر ما يحسدود كذلك يمكن أن يخلق قبل
هذا الثاني ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب أن يتقدم وجوده امتدادا يمكن فيه أن يقدر فيه
مقدار وجوده واذا كان هذا الامكان في العوالم غير نهاية أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم
وقبل ذلك العالم عالم وعبر الامر الى غير النهاية فهنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد
المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون قدرا فان عدم ليس بمقدر ولا يكون الا كما ضرور فانه مقدار
الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان وهو يظهر انه متقدم بالوجود على كل شيء
يتوهم حادنا كما ان المكمل ينبغي أن يكون متقدما على المكمل في الوجود فكما انه لو كان هذا الامتداد

هو لقائل أن يقول لا نسلم أن الواجب أو انقسم في الذهن إلى ماهية ووجود لكن له ماهية كلية ولم لا يجوز أن يكون انقسامه في العقل إلى وجود والى أمر خاص في نفسه لا يقبل العدد بوجه أصلا متميز عن غيره بذاته الخصوصية من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وأيضا فإن الذي أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل أن تكون ماهيته هي الوجود لاغيره لأن الوجود أيضا كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لا يمكن ما لم يقع فيه كان الواجب ٢٧ الواقع ممكنا أيضا لما شاركته لما ياتي في

الماهية وذلك محال لورد هذا الأخير بان الوجود الواجب لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المفروضة للوجود في الذهن أما الأول فلأن تكثير جزئيات الماهية ليس إلا انضمام عرضيات فوجب التسكيت فلو جرد الواجب وجود صرف غير محال الطائفي أصلا فلا ينضم إليه من غير مقتضى تكثير الجزئيات وأما الثاني فلأن كل ما فصله الذهن إلى وجود وماهية فهو ليس مما لا يقبل العرضي ولا هو مانع للشركة بدليل أنه لا بد وأن يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من المحصر فيها وما من مقولة منها الا وشهد لها جزئيات أو علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه أن أراد أن كل ما فصله الذهن إلى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فسلم ولا يفيد المطلوب أعني عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز أن لا يفصله الذهن إلى ماهية كلية ووجود لكنه يفصله الذهن إلى

الذي هو الزمان حادثا يحدث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدرة وفيه كان يحدث وهو كالكل لها كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد مقدرة فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد مقدرة لأن كل حادث له امتداد مقدرة هو الذي يسمى الزمان فهذه هي أوتى الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان لكن في تفهيمها عسر من قبل أنه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا إذا سلم أن الامكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني أنه كان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهذا بين في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض أن هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان ما نأقول له هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في مهلكة أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو قهيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الأمر إلى غير نهاية فتقول في هذا اثبات سد وراء العالم له مقدار وكيفية إذا أكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فورا العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو انعدام وراء العالم خلاء أو ملاء في الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما يقتضي من الملاء والشغل للاختيار إذا الملاء المنتقى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتقى عند نقصان ذراع فيكون انعدام مقدرا وانعدام ليس بشئ فكيف يكون مقدرا وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم بجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالتزام صحيح إذا جوز ترديد مقدار جسم العالم إلى غير نهاية وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن الباري سبحانه شئ متناه يتقدمه امكانيات كمية لانهاية لها وإذا جاز هذا في امكانيات العظم جاز في امكانيات الزمان فيوجد زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانيات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) ان توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو متنع وليس يلزم من كون هذا متناها أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم متناها الا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الاطبيعة عنان طبيعة الضروري والمتنع وهو بين اذ حكم العقل على وجود الطبايع الثلاثة لم تزل ولا تزال كحكمه على وجود الضروري والمتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون ان العالم ليس يمكن أن يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظيم أكبر من عظيم وعبر ذلك إلى غير نهاية لجاز أن يوجد عظيم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظيم لا آخر له لو جدد عظيم بانفعل لانهاية له وذلك مستحيل وهذا شئ قد صرح به أرسطو طاليس بان ان تزيد في العظم إلى غير نهاية مستحيل وأما على رأى من يجوز ذلك لامكان ما يلحقه من عجز الخالق فانه يصح له هذا العناد لأن الامكان ههنا يكون عقليا كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول أن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما خلاء وذلك أن الممكن يلزم أن يقدم المحدث ضرورة فن يطل وجود الخلاء ويقول بقاها في الجسم ليس بقدران يصنع العالم محدثا وكذلك من أنكر

هو به شخصية ووجود ولا يكون تلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية متنازعة بدايتها عاها وما نزهة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعين زائد على ماهية كافراد الشخص وان كل ما يفصله الذهن إلى وجود ومعرضه فهو غير مانع من الشركة فمنوع واندر اوجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه المحصر فيها فليس يتام على ما عرفت في موضعه وأيضا المحصر انما دل على انحصار الماهيات الممكنة في تلك المقولات ولا نسلم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية

ممكنة حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات **الفصل الثاني عشر** في تجزئهم عن بيان أن الأول ليس بجسم محتمل والذي عول عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تعالى وجهان (الأول) أن كل جسم متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء من الجسم يوجب الوجود وينعكس إلى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب ٢٨ أما أن كل جسم متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة فظاهر وأما أنه متكرر بالقسمة

المعنوية إلى هيولى وصورة فلما مر في استدلالهم على قدم العالم وأما أن واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلان الشيء المنقسم بالمعنى أو بالكم إنما يجب عما هو جزؤه والجزء غير الكل فالشيء المنقسم يجب عما هو غيره فلا يكون واجباً لذاته بل ممكناً لكون وجوده بالغير (وجوابه) أنا لا نسلم أنه منقسم بالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة وما ذكر من الدلائل عليه فقد عرفت فسادها فيما سبق بل هو أمر بسيط في نفس الأمر كما هو عند الحس غير مرصع بلامن الهيولى والصورة ولا من الأجزاء التي لا تتجزأ كما قال به عظيمهم أفلاطون والانقسام بالكم إلى أجزاء مقدارية ليس انقساماً بالفضل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد هذه هي الانقسام فيه بالفعل إلى أجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط مجسب هذا الانقسام واحداً بالجزء لان الجزء ليس بوجوده معه وأيضاً لا نسلم أن الشيء المنقسم إذا كان واجباً

من متأخر لا شعريه وجوده لا يخلو فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من يعتنى بذهاب القوم ولو كان فعل هذا الاعتداد بالمقدرة للحركة الذي هو كالكيل للكيل هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر وأصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الاعتداد بالمقدرة للحركة فان كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لامن الأفعال المنسوبة إلى الخيال (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن غيره مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدوراً (قلت) هذا جواب لما شئت به الاشعرية من أن وضع العالم لا يمكن الباري أن يصيرها أكبر ولا أصغر فهو تجزئ للباري تعالى لان التجزئة عما هو مجزئ عن المقدور لامن التسخيل (ثم قال أبو حامد) رداعليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ايس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنتهى والجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كما هو متحكم بارد فاسد (قلت) القول بهذا وكما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بما كان هذا أو بعد ما كانه مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق في قوله أنه ليس امتناع هذا كتقدير الجمع بين السواد والبياض لان هذا معروف بنفسه استحالته وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه فليس معروفاً بنفسه والمحالات وان كانت ترجع بخبرين أحدهما أن يكون ذلك معروفاً بنفسه انه محال والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريماً أو بعيداً محال من المحالات المعروفة بأنفسها انها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجاً مملأاً وخلاء ووضع خارج مملأاً وخلاء يلزم عنه محال من المحالات اما الخلاء وجوده عدم فارق وأما الجسم فكونه متحركاً اما الى فوق واما الى أسفل واما مستديراً فان كان ذلك كذلك رجب أن يكون جزاً من عالم آخر وقد نهره ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه الخلاء أن كل عالم لا بد له من اسطوانات أربعة وجسم مستدير يدور حولها فن أحب أن يوقف على هذه فليضرب اليها يده في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظر ابرهانيا ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكنه والواجب مستغن عن علة فهو لوازم علة الدهر بون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فغير واجب وذلك ان واجب الوجود عنه ضرر بان واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره والجواب في هذا عن ذي أقرب وذلك انه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التي ينشئها الخشب هي آلة مقدرة في الكمية والكيفية والمادة أعني انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنتشر ولا يمكن أن يكون المنتشر بأي قدرافق وليس أحدي القول ان المنتشر هو واجب الوجود فانظر ما أخس هذه المغالطة ولوارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء

لجزئه لا يكون واجباً لذاته بل ممكناً وانما يكون كذلك لولم يكن أجزاءه واجبة فانها اذا كانت أجزاءه واجبة وكانت المستوعبة وجوده لا يتوقف الاعلى أجزاءه فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد دفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزأين لا شك أنه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فتمتكون الذات في نفسها وفي تقريرها محتاجة الى غيرها فلا تكون الذات بدون الغير غير كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متحصلة في نفسها فكيف تكون كافية في وجودها ويان أحد جزأيه

ان لم يقم بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحده حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع بحجب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان
 احد جزاياه اعمى القائم بالآخر كحاجته الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منهما واحدا واجب هو الجزء الآخر فقط وقد يناقش
 في المقدمة القائلة بان احد جزاياه لم يقم بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقة او تمنع ضروريته وبان اجزاءه ان كانت ممكنة
 يلزم الخلف والافان كان كل منهما واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه او بعضها ٢٩ فهو الواجب والذاتي معلول ويرد عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت
 بطلانه بما ذكره من
 الذليل فلا يندفع الازام
 عنهم بهذا الوجه (الوجه
 الثاني) ان كل جسم وان
 لم يلزم ان يوجد جسم آخر
 من نوعه باعتباره ماهية
 اذن الاجسام مالمس له
 نوع متعدد الاشخاص
 كاجرام الافلاك فان حقيقة
 كل منها مخالفة للحقيقة
 الاخر لكون الامتدادات
 الجسمانية التي هي اجزاء
 الاجسام متشاركة في
 الطبيعة النوعية لان
 الامتداد الجسماني طبيعة
 نوعية محصلة وكل امتداد
 جسماني يوجد شيء آخر
 من نوعه وكل ما يوجد
 شيء آخر من نوعه فهو
 معلول لان الطبيعة
 المتعددة في الخارج تكون
 معلولة لان تعددها في
 الخارج لا يكون لذاتها
 بل لغيرها وكل جسم معلول
 لان كون الجزء معلولا
 يستلزم كون الكل معلولا
 ولا شيء من المعلول واجب
 الوجود (وجوابه) انا
 لان سلم ان الامتداد
 الجسماني طبيعة نوعية
 ولم لا يجوز ان يكون

المصنوعة وكيفية ما وادها كما تتوجه الاشعيرة في المخلوقات مع الخلق لا ترتفع الحكمة الموجودة
 في اصناف وفي المخلوقات وكان يمكن ان يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله
 ابطال للخلق والحكمة (قال ابو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يجوز ان يصح عن مقابلة مثله وتقول
 انه لم يكن وجودا لم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قائم)
 فقد انتقل القديم من الجبر الى القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا لم يكن مقدورا فامتناع حصول
 ما ليس بممكن لا يدل على الجبر وان قلنا انه كيف كان جهة تعاضد ممكنا قلنا لم يستحيل ان يكون ممكنا
 في حال ممكنا في حال (فان قلنا) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية في كيف يكون مقدرا
 ممكنا كما ان الشيء اذا اخذ مع احد الضدين امتنع انصافه بالآخر واذا اخذ لا معه امكن انصافه بالآخر
 او اكبر منه او اصغر بمقدار صغير ممكنا فان لم يستحل هذا في الاستحلال فهو مظهر بقية المنة
 والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر
 لا يمنع عليه الفعل ابد الوجود وليس في هذا القدر ما هو واجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه
 بتسليمه اشياء اخرى (قلت) حاصل هذا القول ان تقول الاشعيرة للفلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة
 اعني قول القائل ان العالم يمكن ان يكون اكبر او اصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب
 من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل اعني وجود الشيء الممكن بل تقول ان الامكان وقع
 موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان يتقدم الامكان للشيء الممكن
 بجده لضرورته بان الممكن يقابله المتعنع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده
 فهو متعنع ضروري والمتعنع انزاله وجودا كذب محال واما انزال الممكن وجودا فهو كذب ممكن
 لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقصان لا يجمعان في
 آن واحد فهو لا يلزمهم ان لا يوجد امكان لامع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعيرة في القول ليس
 هو ان ينقل القديم من الجبر الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل المتعنع وانما اللازم الصحيح
 ان يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكنا ونزل
 شيء ما ممكنا في وقت ممكنا في وقت لا يخبر جده عن طبيعة الممكن فان هذا محال كل ممكن مثال ذلك ان
 كل ممكن موجود مستحيل في حال وجوده في موضوعه فاذا سلم الجسم ان شيئا ما متعنع في وقت
 ممكن في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطلق لامن طبيعة المتعنع ويلزم هذا اذا فرض ان
 العالم كان ممكنا قبل حداثته وانها لانه ان يكون اذا حدثت انقلاب طبيعة من الاستحالة الى
 الامكان وهذه المسئلة غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخرج من مسئلة الى مسئلة من فعل
 السفسطائيين واما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم
 ان الله تعالى قديم قادر لا يمنع عليه الفعل ابد الوجود وليس في هذا القدر ما هو واجب اثبات زمان ممتد الا
 ان يضيف الوهم اليه بتسليمه اشياء اخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما هو واجب سرمدية الزمان كما قال
 ففيه ما هو واجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك زمان وذلك ان الله تعالى لم ينزل قادرا على الفعل
 فاقس ههنا ما هو واجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا للحقيقة لتأثير الامتداد الجسماني ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا او عرضا
 عاما بالقياس اليها انواعا فانهم لم يذكروا البيان كونه طبيعة نوعية شيئا بعدد ما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع
 الاجسام طبيعة نوعية لان جسميته اذا خافت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه طافية عنصرية وتلك
 بطافية فلكية وفي امور تخلق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجودة في فوقه

انتماء هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتأثرة بغيرها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطأ أو وسطا اذ ليس المقدار موجودا والطبيعة موجودة آخر بل الخطبة نفسها هي المقدارية المتجولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيئا متغيرا وهو جسمية فقط من غير زيادة وأما المقدار فليس مقدارا فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا متغيرة اما خطأ أو وسطا أو جسميا تعليميا ٣٠ وكل ما كان اختلافا بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لاننا نسلم ان

الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر الا في اوقات محدودة متناهية وهو موجود اذ لم يقدّم فعمدت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما أو محدثا أولا يجوز ان يكون قديما أولا يجوز ان يكون محدثا أو يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا لفاعل أول أو لا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الافضل وفعل الأدنى لانه نقص فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود والوجود والفعل فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصيرة بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويعمد ذلك في أذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخي فعله عن وجوده الا ان يكون بغيره من وجوده شيء أعني أن لا يكون على وجوده الكمال أو يكون من ذوى الاختيار فلا يتراخي فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضح أن القديم لا يصدر عنه الافعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ما مضى وأنه لا احتياؤه من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم) قال أبو حامد تسكروا ان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون متناها ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه متمتع بالوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالحال ممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده أيدالم يكن محالا وجوده أيدا والافان كان محالا وجوده أيدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أيدا وان بطل قولنا ان الامكان له أول وإذا مضى أن له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) أمان من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا امكانا لم يزل فانه يلزمه أن يكون العالم أزليا لان ما لم يزل ممكنا وضع الله لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله محال وما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا لان الذي يمكن فيه أن يقبل الاولية لا يمكن فيه أن يكون فاحدا الا لو أمكن أن يكون الفاسد أزليا ولذلك ما يقول الحكماء ان الامكان في الأمور الاولية هو ضروري (قال أبو حامد) الاعتراض أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الاو يتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أيدالم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في الامكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده ملائم لما لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجوده لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الجسم متناهي السعاح ولكنه لا يتعين مقداره في الكبير والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متناهي

الجسمية مع كل شيء يفرض شيئا متغيرا وهو جسمية فقط لا يجوز ان تكون الطبيعة الجسمية أمرا مهيما كالمقدار لا يتصور وجودها الا بان ينضم اليها اصول مقومة لها وبعد تنوعها بان ينضم اليها أمور خارجية عنها وما ذكره من الاختلافات بالامور الخارجية مسلم وان كان انحصار اختلافها فيه متنوعا أيضا لم يزل لا يجوز أن تكون طوائف متخالفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها عن بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تايها لاختلاف حقائقها (فان قلت) هب ان ما ذكره من الدلائل عين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غير تام امكن البرهان قد دل على كون الواحد مقطعا لسلسلة الممكنات وعلة فاعلة لها والجسم لا يجوز أن يكون فاعلا لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار لا تسخن أى شيء

اتفق بل ما كان ملاقيما لجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تسخن كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضروري وما ذكره من الامثلة الجزئية انما هو لتبيينه عليها باستقراء الاجسام وأحوالها في تأثراتها والمعلولات قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة الى جسم يفرض فاعلا في الوجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسميا لان الواجب لا يدوان يكون عليه مسئلة لمعلول أول

ثم سألنا المكاتب حتى ينقطع التسلسل به لما مر من البرهان (قلت) لانسلم ان الجسم وما يحصل فيه من الاغراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرر وغيره مسموعة وما ذكر من استعقار احوال الاجسام في تأثيراتها تجريبه ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية (فصل في تعجيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي) ولهم فيه مسالك (الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولو احقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٣١ معقولا ولكل ما يصح ان يكون معقولا

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم
ازليا واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما رضع ابو حامد في الجواب فقد
يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وغير ذلك الى غير نهاية كالحال في
اشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله
سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر فقد يلزم ان يمر الامر الى غير
نهاية والازم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا بقول به المتكاملون ولا تعطيه
محتم التي يحتمون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية
فانزاله كذلك قد يظن به انه ليس محتملا لكن انزاله كذلك اذا خص عنه فظهر انه محتمل لانه يلزم ان تكون
طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ
الاول بالحوال الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك أزلي ومركبة أزلية فيكون هذا العالم جزءا من
عالم آخر كالحال في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فلا يضطر ان ينتهي الامر الى عالم
أزلي بالشخص او بتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى أعني بانزاله واحدا بالعدد
أزليا عدلا بل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا
تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة محال (قلت)
حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستمدى شيئا يقوم به وهو المحل
القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي ان يمتد فيه انه الامكان الذي
من قبل الفاعل وذلك ان قوله ان في يده انه يمكن ان يفعل كذا غير قوله ان في المفعول انه يمكن ولذلك
يشترط في امكان الفاعل ان كان القابل اذا كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعل محتملا فاذا لم يمكن ان
يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع أصلا ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا
الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء
القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بما هي مادة لانها تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية
بل ان كانت مادة متكونة في جهة تساهي مركبة من مادة وصورة وكل متكون فانما يتكون من شيء مما
فاما ان يمد ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية فذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازليا
لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه واما ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون
تعاقبها ازليا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان تكون ههنا حركة أزلية تفسد ههنا التعاقب الذي في
الكائنات الفاسدة ذات الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فساد لا آخر
وفساده هو كون اخر به والاشياء تكون شي من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو
بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجردا ولا هو الشيء الذي
يوصف بالكون أعني الذي نقول فيه انه يتكون فبقي ان لا يكون ههنا شيء حاصل للصور المتضادة
وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت)
امان الامكان يستمدى مادة موجودة وذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد ان تستمدى أمرا

فتمقله عنه منع أن ينقل عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحد وما يجري مجراها من الأمور العامة والحكم على شيء بشئ بقتضي تصورهما معا فإذا كل ما يصح أن يعقل يصح أن يعقل مع غيره في الجلة وأما المال الكبرى فلأن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقارنا لمعقول آخر لأن الشيء إذا كان معقولا مع غيره كما هو ما حاله في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنا أحد الخلقين للآخر وكل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح أن يكون عاقلا إذا كان مجردا قائما بنفسه لأن كل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره فإنه

أذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لأن صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل الذي استندت
المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لأن الأعم متقدم على
الأخص والمتقدم على المتقدم على ذلك الشيء متقدم على ذلك الشيء فصح المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي
على يلزم الدور فاذن صحة المقارنة ٣٤ المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فإذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة

المقارنة المطلقة ثابتة له
وهي حينئذ لا يمكن إلا
بأن يحصل فيه المعقول
حصول الحال في المحل
وذلك لأنه إذا كان قائم
الذات امتنع أن تكون
مقارنته للغير لحلوله فيه
وحلولها في ثالث والمقارنة
تخصر في هذه الثلاثة فإذا
امتنع اثنتان منها فبين
أن تكون الصحة بالنسبة
إلى الثالثية وهي صحة
مقارنته للمعقول الآخر
مقارنة المحل للمسال فثبت
أن كل ما يصح أن يعقل
فإذا وجد في الخارج وكان
مجردا قائما بنفسه يصح
أن يقارنه معقول آخر
مقارنة الحال للمحل وكل
ما كان كذلك يصح أن
يكون عاقل لذلك الغير
أذلا معنى اتفق ذلك
الغير المقارنة ذلك الغير
لوجود المحررد القائم
بالذات مقارنة الحال للمحل
فكل مجرد يصح أن يكون
عاقلا لغيره وإذا صح أن
يكون عاقلا له كان عقله
له حاصلا بالفعل لأن
التغير والتحدوث من
توابع المادة كما عرفت
(وجوابه) أنا لا نسلم أن كل
مجرد يصح أن يكون معقولا وما ذكر إبياته من أنه لا مانع من العقل للمادة ولو أحقها وهي منفصلة عن الجرد في
محل المانع ولم لا يجوز أن يكون للعقل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها واثبت
سلمان ذلك لكن لا نسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا إذا كان قائما بنفسه وما ذكر في بيانه غير تام لأن انتفاء
توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره إذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون

موجودا خارج النفس إذا كان الصديق كما قيل في حقه أنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه
خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء أنه يمكن أن يستدعي هذا الفهم شيئا أو حقيقته هذا الامكان وأما
الاستدلال على أنه لا يستدعي الامكان موجودا يستند إليه بدليل أن تمتنع لا يستدعي موجودا يستند
إليه فقول سفسطائي وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك من أن الممتنع هو
مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب الامكان فان كان
الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا أيضا مثل قولنا
أن وجود الخلاء ممتنع بأن وجود الابداء مقارفة ممتنع خارج الأجسام الطبيعية أودا حلها ونقول أن
الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد ونقول أنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحد أو مضى ذلك في
الوجود وهذا كله بين نفسه فلا معنى لاعتباره هذه المعالطة التي أتى بها ههنا (قال أبو حامد) والثاني أن
السواد والبياض إلى قوله أيا الامكان (قلت) هذه معالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول
والذي يقال على الموضوع بقابله الممتنع والذي يقال على المقبول بقابله الضروري والذي يتصف
بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل
لأنه إذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الامكان هو
الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وذلك بين من حدد الممكن فان الممكن هو
المععدم الذي يتبين أن يوجد وان لا يوجد وهذا المععدم الممكن ليس هو ممكن من جهة ما هو معدوم ولا
جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة أن المععدم هو ذات ما
وذلك أن المععدم يضاد الوجود وكل واحد منهما ما يخلف صاحبه فإذا ارتفع عدم شيء ما خالفه وجوده وإذا
ارتفع وجوده خالفه عدمه وما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن يتقلب وجودا ولا نفس الوجود أن
يتقلب عدمه ما وجب أن يكون القابل له ما شيئا لا لا غير ما وهو الذي يتصف بالامكان والتكون
والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم
إلى الوجود كالحال في انتقال الاضداد بعضها إلى بعض أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب
عليه إلا أنه في التغير الذي في سائر الأعراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة وليس لنا قدر أيضا أن
نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشيء الذي بالفعل أعني الذي منه التكون من جهة ما هو
بالفعل لأن ذلك أيضا يذهب والذي منه التكون يجب أن يكون جزأ من الممكن فاذن ههنا موضوع
ضروري هو القابل للامكان وهو الحامل للتكون والتغير وهو الذي يقال فيه أنه لا يكون وتغير وانتقل
العدم إلى الوجود واسنانا قدر أيضا أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل أعني من طبيعة
الموجود بالفعل لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من معدوم لا من
موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على انتفاءها إلا أن الفلاسفة قالوا انتفاءها لا تعري من
الصورة الموجودة بالفعل أعني لا تعري من الوجود وانما تنتقل من وجود إلى وجود كأنه انتقال النطفة
مثلا إلى الدم وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للحسين وذلك انتفاء لوجودها كانت موجودة
بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كثر فهذه الطبيعة عند ههنا هي التي يسمى بها الجولي

وهي
مجرد يصح أن يكون معقولا وما ذكر إبياته من أنه لا مانع من العقل للمادة ولو أحقها وهي منفصلة عن الجرد في
محل المانع ولم لا يجوز أن يكون للعقل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها واثبت
سلمان ذلك لكن لا نسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا إذا كان قائما بنفسه وما ذكر في بيانه غير تام لأن انتفاء
توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره إذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون

ووجوده انه على شرط الصحة المقارنة فان ما هيصة المجرود وان كانت محدودة في الذهن والخارج الا ان الوجود الذهني والذاتي لا ينفك
 فيكون ان يكون الوجود الذهني شرطا لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة بينهما الا اذا كان المجرود موجودا في الخارج قائما بذاته لا يتفاه
 شرطها (فان قلت) لو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ما هو شرطا لصحة المقارنة فهو شرطا
 لوجوده فان كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجوده ٣٣ ايضا والوجود العقلي اخص من مطلق

المقارنة اذ هو مقارنته
 المعقول للعقل واشترط
 الاعمال الشئ يستلزم
 اشتراط الاخص به فيكون
 الوجود العقلي الذي هو
 المقارنة المخصوصة مشروطا
 بنفسه واذا لم يكن كون
 وجود المجرود في العقل
 شرطا لصحة المقارنة المطلقة
 بنفسه وبنفسه جازت
 المقارنة اذا كان المجرود
 موجودا في الخارج (قلت)
 ليس المراد بكون الوجود
 العقلي شرطا لصحة المقارنة
 المطلقة ان يكون الوجود
 العقلي شرطا لكل ما يطلق
 عليه المقارنة بالنسبة الى
 المجرود سواء كانت تلك
 المقارنة مع العقل او
 المعقول حتى يرد ما ذكر بل
 المراد ان المقارنة المطلقة
 بين المجرود والمعقول الآخر
 الذي اجتماعه في العقل
 مشروطة بكون المجرود في
 العقل ولا يلزم من اشتراط
 المقارنة المطلقة من المجرود
 والمعقول المذكور بوجوه
 المجرود في العقل اشتراط
 المقارنة بين المجرود والعقل
 بذلك حتى يلزم اشتراط
 الشئ بنفسه وايضا لو صح
 ما ذكر لا يمكن صيرورة

وهي على الكون والفساد وكل موجود يعبرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كاش ولا فاسد (قال أبو
 حامد) والثالث ان نفوس الأدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم أحدا من الحكماء قال ان
 النفس حادثة محدودة حقيقة كما قال انها باقية الاما حكماء عن ابن سينا واغلب الجيعة على ان حدها هو
 اضافي وهو اتصاها بالامكانات ليسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المراتب الانصاف
 شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة مكان الصور والحادثة الفاسدة بل هو
 امكان على نحو ما يزعمون ان البرهان أدى اليه وان الحاصل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الحيوان ولا
 يغف على مذاهم في هذه الاشياء الامن نظري في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ووعلم
 عارف فتعرض أي حادثة الى مثل هذه الاشياء على هذا النحو من التعرض لا ياتي مثله فانه لا يتخلو من
 أحد أمرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها فاساقها على غير حقائقها وذلك من قبل الاشرار
 وامانه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحيط به علما وذلك من فعل الجهال والرحس
 يحل عندنا عن هذين الوصفين ولان لا بد للحوادث من كبرية وكبرية أي حادثة هي وضعه هذا الكتاب
 ولعله طرا الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى
 قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وأنت تدعي ذلك مما ذكرنا من تفهيم
 طبيعة الممكن (ثم قال أبو حامد) معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا
 كلام فسقسط أي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات واما العلم علما
 للمعنى الكلي والكنة علم للجزئيات بخوكلي يفعل الذهن في الكليات عند ما يجرد منها الطبيعة الواحدة
 المشتركة التي انقسمت في المواد الكلي ليست طبيعة متطابقة الاشياء التي هو لها كلي وهو في هذا القول
 غلط فاخذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون ان يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي
 أعني الامكان الكلي والكلي ليس معلوم بل به تعلم الاشياء وهو شئ موجود في طبيعة الاشياء المعلومة
 بالقوة ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات ادراكا كاذبا واغما يكون ذلك كذلك لو
 كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالعكس أعني انها جزئية بالعرض كلية بالذات
 ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية غلط فيما اوحى حكماء كاذبة فاذا جرد تلك الطوائع
 التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن أن يحكم عليها حكم صادقا والاختلاف عليه الطوائع
 والممكن هو واحد من هذه الطوائع وايضا فان قول الفلاسفة الكليات موجودة في الازدهان لاق
 الاعيان اغاير بدون انها موجودة بالفعل في الازدهان لاق الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة
 أصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا
 لكانت كاذبة واذا كانت خارج الازدهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من
 هذه الجهة تشبه طبيعة الطبيعة الممكن ومنها رام أن يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونها مجتمعات
 في الوجود الذي بالقوة ثم رضع أن الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا
 فأتبع ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فأتبع هذه المغالطة وأخبرها (قال أبو حامد) وأما قولهم
 لو قدر عدم الاعتلاء الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهر من هذا القول مخالفة وتناقضه وذلك

الجوهر عرضا لقيام ما ذكر من الدليل فيه ايان بقوله اذا تفقنا
 ماهية الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فتكون ماهيته المرحومة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع لاحتران يكون وجوده
 الى على شرط الوجود في الموضوع لان وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع فصاح المحصول في الموضوع لاهية مطلقة فافهم على
 ان انت انما هو الجوهرية ان تنطبق مع بدكونها قائمة بنفسها في على هو الذهن فيصح انقلابها من الجوهرية الى العرضية والتحقيق

أن الوجود على قسمين أحدهما بمراتب عليه الآثار وإظهاره في الاستحكام وهذا الوجود يسمى وجوداً خارجياً أو عينياً أو ضاهياً أو قد يسمى لا يتزعم عليه ما ذكر من الآثار والأحكام وهو يسمى وجوداً ذهنياً أو ظاهرياً أو غير أصيل وهو اعتماده أن بالحقيقة والوجود الظلي لا يكون له أصل إلا في الإدراك يستلزم المقارنة المخصوصة أعني مقارنة الحلال للحلل لأنه نفس تلك المقارنة أو نوع من أنواع تحتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازمة بمراتبه فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فإن العرضي المختص بشئ مشروط بذلك

الشئ دونه وليس له سلم انه
 لا يجوز ان يكون وحدته
 انه في شئ ما اخصه المقارنة
 المطلقة لكن لا يلزم من
 عدم توقف صحة المقارنة
 المطلقة على الوجود الذاتي
 صحة سادونه بل هو وان
 لا يتوقف علمه ولا تنفك
 عنه فان العلم غير مشروط
 بالعلول ولا يتوقف علمه
 مع أنها لا تنفك عنه أصلا
 والشئ بعد ما أورد
 الاعتراض على المحنة
 المذكورة بأنه يجوز أن
 يمكن مقارنة المجرّد لمقول
 عند كون ذلك المجرّد في
 العقل ولا يمكن عند حصوله
 في الخارج لا تنفك بشرط
 أو وجود مانع (أجاب)
 بأن استداده مقارنة المجرّد
 للمقول أن كان لازما لما به
 المجرّد مطلقا سواء كانت
 في الذهن أو في الخارج
 سقط الشك بالكلمة إذ
 يمكن حينئذ مقارنة المجرّد
 للمقول إذا كان ذلك المجرّد
 في الخارج وإن لم يكن
 لازما لما هو المقابل أعيا
 يحصل له استعدادا لمقارنة
 عند حصوله وفي القوة
 العاقلة حينئذ أما أن
 يكون حصول الاستعداد

مع المغارة أو بعد ما أوقلها را الا وذن باطلان فوجب تقديم استبعاد الـ
على عدمها فانه يتبين ان محصل صفة التثنية وكون استبعادها هو استبعاد
فحينئذ لا يكون الاستبعاد مضافا الى مجرد الـ بل قد يكون ذلك المضاف الى
الـ فحينئذ لا يكون الاستبعاد مضافا الى مجرد الـ بل قد يكون ذلك المضاف الى
الـ فحينئذ لا يكون الاستبعاد مضافا الى مجرد الـ بل قد يكون ذلك المضاف الى

البرية فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن الواحش والادراجية
 الانواع مجردة عن الواحش معطلة ماقتها لاشك في كونها ملحوقه للوجود الذهنى فيجوز ان يكون ذلك شرطا للاستعداد فلا يحصل
 الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحجة أعنى المسلك الاول لا يثبت كون المبدأ الاول عالما بغيره على تقدير صحة ينتج
 ان الواجب لذاته يعقل الاشياء بحصول صورها في هذه النتيجة باطلة عند جهور الفلاسفة ٣٥ فهاهنا نتيجة هذه الحجة عن كون

صحتها وبتفرون بنفسها
 وما يرومون ان يثبتها فهي
 غير منتجة له الا ان كلام
 الشيخ في كتاب الاشارات
 يدل على ان علمه تعالى
 بالاشياء بحصول صورها
 فيه فهذه الحجة على تقدير
 تمامها لا تصلح من الفلاسفة
 الاله (وقد يجاب عن هذا
 المسلك بوجوه أخر غير
 ما ذكرنا) كمنح صحة العقل
 بصحة المقارنة وغير ذلك الا
 ان استيعاب الكلام في
 ذلك بعد حصول الغرض
 مما لا يليق بالكتب المبنية
 على الاختصار (المسلك
 الثاني) انه تعالى مجرد قائم
 بذاته وكل مجرد قائم بذاته
 فان ذاته المجردة القائمة
 بذاته حاضرة له غير غائبة
 عنه وكل ما كان ذاته
 المجردة القائمة بذاته حاضرة
 له لا بد ان يعقل ذاته لان
 العقل ليس الا حضور
 الماهية المجردة للامر
 المجرد القائم بذاته فثبت
 انه تعالى لا بد ان يعقل ذاته
 وذاته على ما عداها والعلم
 بالعلم يوجب العلم بالعلم
 فيكون عالما بغيره من
 المعلومات وقد يقرر بوجه
 آخر وهو انه ادعى علم ذاته

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن أثبتنا في ذلك وأصحها
 ثبوتها كتابه المسمى بحاشية الأتوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في أبدية العالم والزمان والحركة
 فقال أبو حامد) ان علم ان هذه المسئلة فرع الاولى الى قوله بالمعقول (قالت) أما قوله انما يلزم من دلائلهم
 الاول من أزلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحح وكذلك دلائلهم الثاني وأما قوله انه ليس
 يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فان قيل ان يكون العالم أزليا فيما
 مضى واستأنجيل أن يكون أزليا فيما يستقبل لا بأس بتقبل الأبطال ذيل العلاف فانه يرى أن كون العالم أزليا من
 الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لهم أن العالم لم يزل امكانه وان امكانه بالحقة حالة مستمرة معه بقدر
 بهاذلك الامكان كما يلحق الموجود الممكن اذ اخرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتناد
 أنه ليس له أول صحيح لهم ان الزمان ليس له أول اذ ليس هذا الامتناد شيا الا الزمان ونسبة من معناه
 دهر الامم معنى لها واذ كان الزمان مفارقة للامكان والامكان مفارقة للوجود المتحرك فالوجود المتحرك
 لأوله وأما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله أول ففقتية باطلة لان الأول يوجد في الماضي أزليا كما
 يوجد في المستقبل وأما غيرهم في ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع
 في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير
 الأزلي هو متناه من الطرفين أعنى ان له ابتداء وانقضاء وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له
 ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يصفون للحركة الدور بابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها
 انقضاء لانهم لا يصفون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك
 كانت هذه القضية صحيحة ان كل ماله ابتداء فله انقضاء وأما أن يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
 فلا يصح الا لو انقلب الممكن أزليا لان كل ماله ابتداء فهو ممكن وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد
 ويقبل الأزلية فشي غير معروف وهو مما يجب أن يفحص عنه وقد فخص عنه الأوائل وأبو الهذيل
 موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشد التزاما لاصل القول بالحدوب وأما من فرق بين الماضي
 والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود راغا
 يدخل فيه شي أشبه كلامه هو وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في
 الزمان فالزمان بعرض عايم بطرفه هو له كل وهو متناه ضرورية وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول
 الحادث ولم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي مجتمعا في غير نهاية وليس له كل ومالا
 كل له ولا جزء له وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ أول لم يحد في الماضي لان كل مبدأ أحاد هو حاضر
 في كل حاضر قبله ماض فإما وجد مساو قال الزمان والزمان مساو في نفسه يلزم أن يكون غير متناه وان
 لا يدخل منه في الوجود الماضي الأجزاء التي يحصرها الزمان من طرفه كما لا يدخل في الوجود المتحرك
 في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل
 فانه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى استأنف انما يقول ان ما سلم من وجوده قد دخل الآن في الوجود
 لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ أو كان الزمان يحصره من طرفه كذلك نقول فيما كان
 مع الزمان لافيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهي ما حصر منها الزمان وأما التي

وذاته مبدءا لغيره لا بد وان علم ان ذاته مبدءا لغيره فله ان يعقل ذاته لان العلم بان ذاته امر الى آخره يلزم
 العلم بكل واحد من المنضاه في علم ان ذاته مبدءا لغيره لا بد وان علم ان ذاته مبدءا لغيره فله ان يعقل ذاته لان العلم بان ذاته امر الى آخره يلزم
 وتسمى سائر علمه بالآخرة اذ لا يلزم من علمه ذاته علمه بكل ما عداها (واجب عنه بوجوه الاول) انما لا نسلم ان كل مجرد
 قائم بذاته ما بذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فثبت ان لا يثبت في الا بين المتفكرين والذاتية التي ونفسه فلا إضافة

ورد بان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذلك المجرد باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لما باعتبار صلاحيتها العلمانية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي وقد يقال التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا ثبت كونه عالميا بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فليتأمل (وثانيا) اننا لانسلم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له ٣٦ لا بد وان يسقط ذاته قولهم لان التعقل ليس الاحضور الماهية المجردة للامر المجرد

القائم بنفسه متنوع ولم
لا يجوز أن يكون العقل
عبارة عن حالة نسبية
تحصل في حادثة دون بعض
المجردات (وثالثها) أنا
لأنني أن العلم بالعلة يوجب
العلم بالمولود أن أريد أن
العلم بالعلة من حيث ذاتها
المحصلة يوجب العلم
بالمولود كما هو الظاهر من
التقرير الأول إذ لا دليل
عليه يعتد به وإن أريد أن
العلم بالعلة من حيث أنه
مبدأ أو علة للمولود يوجب
للعلم بالمولود فذلك لا شك
في بطلانه لأن العلم بكونه
مبدأ للمولود موقوف على
العلم بالمولود ضرورة توقف
معرفة الاضافة على معرفة
المضافين فامتنع أن يكون
موجباً له وإن أريد أن
العلم بالعلة من حيث أنه
علة للمولود مستلزم للعلم
بالمولود وإن لم يكن موجباً
له كما هو ظاهر التقرير
الثاني فلا خصم أن يمنع
كون المبدأ عالماً بذاته من
حيث أنه علة للمولود فإن
المبدئية والعالية أمر اضافي
ولاشك أنه متعارف بنفسه
ذاته المحصورة فلم يلحق به
لا بد من نفيه لذلك الأمر

[illegible]

المطلوب (قلت) المعلوم انه وان عين الاله الخارجية مسئلة لدين المعلوم الخارجي واما ان صورته مسئلة فليس معلوما
 لنا بالضرورة ولا بالنظر اذا الاعتان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين واحدة ان تكون
 صورة احدها مسئلة لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية الاله من حيث هي مسئلة لماهية المعلوم وهو ممنوع وبهذا
 تسليم ان معنى كون الالهية معقولة كونها حاضرة للوجود المجرد القائم بذاته لان سلم ان ٣٧ المبدئية حاضرة له فان حضور

الذي للشيء انما هو بوجوده
 له اما وجودا متاصلا
 كصفاته الحقيقية الخارجية
 او غير متاصل كما اذا
 حصل صور الاشياء
 الخارجية فيه والمبدئية
 وصفة اعتباري ليس له
 وجود خارجي في ذات
 المبدأ حتى تحضر له باعتبار
 وجوده الخارجي فيه ولم
 يثبت ايضا حضورها له
 باعتبار وجودها الظلي
 فان انصاف الموصوف
 بالصفة لا يقتضي نبوت
 الصفة لافي الخارج ولا
 في الذهن فليس يلزم كونها
 معقولة له فلا يثبت
 المطلوب بل المتأخر
 لوصف المجرد القاشم
 بذاته هو اوصافه الحقيقية
 وللم يمتسب في حضور
 الصفة لوصف ذلك
 لوجب ان تعرف بالضرورة
 جميع الصفات الاعتبارية
 والسلبية التي لنفسه من
 تجردها وحدوثها وليس
 كذلك بالضرورة (المسالك
 الثالث) ما تلخصه بعض
 المتأخرين وهو ان السلم
 كماله مطلق للوجود من
 حيث هو موجود وكل
 كمال مطلق للوجود من

الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا يخلص له منها فعل الله ان يحولها وايانا من بلغ درجة العلماء
 الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من أفعاله والواجب التي لا تنتهي وكل ما قلته من هذا كله فليس
 يبين ههنا ويجب ان يفحص عنه بعناية على الشروط التي يبينها القديس واشترطوها في الفحص ولا بد
 مع ذلك ان يسمع الانسان أقاويل المتخالفين في كل شيء يفحص عنه ان كان يجب أن يكون من أهل
 الحق (قال أبو حامد) والجواب عن الكل الى قوله على حالة كماله (قلت) الذي عانديه هذا القول في
 هذا الوجه هو ان اللزوم بين المقدم والقال غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان
 الفاسد يقع للشيء قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفاسد على المجري الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم ايضا
 ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجري الطبيعي فهو يذبل قبل ان يفسد
 ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء غير برهان فذلك كان قول جالينوس اقتناعيا
 والاولى من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطوانات التي تركبت منها واما الى
 صورة أخرى بان تتخلف صورتها وتقبل صورة أخرى كما تعرض لصور البساطان يتكون بهما من
 بعض اعني الاسطوانات الأربعة ولو فسدت الى الاسطوانات لمكانت جزا من عالم آخر لانه لا يصح أن
 يكون من الاسطوانات المحصورة فيها الآن هذه الاسطوانات هي جزء لا مقدار له بالاضافة اليها بل نسبتها
 منها نسبة النقط من الدائرة ولو خلعت صورتها وقيلت صورته أخرى لمكان ههنا جسد سادس مضاد
 لها ليس هو لسماء ولا أرض ولا ماء ولا هواء ولا نار وذلك كله مستحيل وأما قوله انه لم يذبل فهو قول
 مشهور وهو دون الأوائل البقية وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قال
 أبو حامد) الثاني انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبذبت وكان ما يتخلل منها في مدة
 الارصاد غير محسوس لظلم جرمها السكك يحدث من ذبذباتها فياهه من الاجرام ماله قدر محسوس وذلك
 أن ذبول كل ذابل انما يكون بفساد اجزائه منه يتخلل ولا بد في تلك الاجسام المختلفة من الذابل ان تبقى
 باسرها في العالم أو يتخلل الى اجزاء أخرى وان ذلك كان يوجب في العالم تغييرا بينا ما في عدد اجزائه واما في
 كيفية تلو تغيرت كليات الاجرام لتغيرت أفعالها وتفاعلاتها وبخاصة الكواكب لتغير ماهية من العالم
 فتوهم ان الاضداد لعل على الاجرام السماوية يتخلل بالنظام الالهي الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول
 لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لم في استعمال عدم العالم الى قوله انتم محال
 (قلت) أما ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصوصهم في هذا القول بجواز عدم العالم ان يكون
 القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعداد كما الزمهم في المذهب فتدبر القول فيه عند
 القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بينها الواقعة في الاعداد فلا
 معنى لاعادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضوع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون
 فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل الاعداد فعل عدم مافيه وأمر قد شمع على جميع الفرق تسليح
 فلهذا الى الاقاويل التي تذكر عنهم وهذا أمر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل انما تعلق به باليجاد
 مطلق أعني باليجاد شيء لم يكن قبله لا بالقوة ولا كانه كما فاعله الاعداد من القوة الى الفعل بل
 انتم عنه اخترعوا ذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير ايجاد ما هو بالقوة الى ان يصير

حيث دونه هو لا يمنع على واجب الوجود فيجب له اما ان يمتنع فلا بد ان يكون كمالا من وجهه ونقصا
 من وجهه كما ان الواجب يتكثر اذ لا يمتنع على كماله لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة واحدة فان لنفس
 كل واحد من هذه صورته في عدمه غير متماثلة كما في الكبري فلا بد ان يكون كمالا مطلقا للوجود من حيث هو
 من حيث كماله في صورته في عدمه غير متماثلة كما في الكبري فلا بد ان يكون كمالا مطلقا للوجود من حيث هو

وأما أن كل ما لا يمنع على واجب الوجود يجب له فلا تنكح على واجب الوجود فهو واجب أو ممكن بالإمكان الخاص لا يسيل إلى الثاني إذ لو أمكن عليه شيء بالإمكان الخاص لمكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه تعالى (و جوابه) أنا لا نسلم أن العلم كمال مطلق لوجود فان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كلاما من وجهه نقصا تاما من وجهه بل يكون كمالا على الإطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على أنه لا يوجب التكثر وهو نقص

مخصوص وعدم إيجابه له لا يستلزم عدم إيجاب غيره من النقصات لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وأيضا قوله لمكان فيه جهة امكانية أن أريد به إمكان فيه جهة أخرى امكانية بالنظر إلى وجوده في نفسه فمنوع وإن أريد بالنظر إلى بعض عوارضه فسلم واستحالته بمنوعة قوله فيلزم التكثر ممنوع أن أريد باعتباره ذاته ومسلم ولمكنه غير مستحيل أن أريد باعتباره ذاته وجهاته فسلم أن المسلكين الآخرين من مسالك المسلك على تقدير تمامهما يفيد أن العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك الأول وقهر الامام الغزالي رحمه الله تعالى المسلك الأول بأن الموجود الأقل موجود لاف مادة وكل موجود لاف مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض بجميع المعقولات مكشوفة له فان المنافع عن ادراك الاشياء المتعلقة بالمادة

بالفعل فهو يتعاق عندهم بوجود في الطرفين أما في الإيجاد فيقتضيه له من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرفع عدمه وأما في العدم فيقتضيه من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا الكيفية يلزمه هذا الشك أعني أن يتعاق فعله بالعدم بالطرفين جميعا أعني في الإيجاد والعدم إلا أنه لما كان في العدم أي لم يقدر المتكلمون أن ينقصوا عن خصوصهم وذلك أنه ظاهر أنه يلزمهم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدم ما وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض فقد فعل عدم ما محض على القصد الأول بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمرا تابعاً وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد إلا أنه أخفى في ذلك أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة وإذا كان ذلك كذلك فليس الإيجاد شيئاً الا قلب عدم الشيء إلى الوجود إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد كان لهم أن يقولوا إن فعله إنما يتعلق بالإيجاد ولم يقدر وأن يقولوا في العدم أن كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم أن يقولوا أن فعله ليس يتعاق بإبطال العدم وأما يتعلق بالإيجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة أن يتعاق فعله بالعدم وذلك أن الوجود على مذهبهم ليس له الأحال هو فيها معدوم باطلاق وحال هو موجود فبالفعل فاما إذا كان موجوداً بالفعل فليس يتعاق به فعل الفاعل ولا إذا كان عدماً فقد بقي أحد أمرين إما أن يتعاق به فعل الفاعل وإما أن يتعاق بالعدم في قلب عينه إلى الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يحوز انقلاب عين العدم وجوداً وانقلاب عين الوجود عدماً بان يتعاق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلاً عن العدم والوجود فهو لا يقوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذوا البصر الضعيف من ظن الشيء بدل الشيء حتى يظن بطل الشيء أنه الشيء فهذا كما ترى أمر لازم يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الموجود الذي بالقوة إلى الموجود الذي بالفعل وفي العدم عكس هذا وهو قهر من الفعل إلى القوة ومن هنا يظهر أن الامكان والمادة لازمات لكل حادث وأنه ان وجوده موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من أنهم يحوزون حدوثاً قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لأن ما يلزم في العدم يلزم في الإيجاد لمكنه في العدم أي بطل ذلك ظن أنهم ما يفترقان في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتعوجه عليهم في العدم فقال أما المعتزلة فأنهم إلى قوله على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول أضعف من أن يشتغل بالرد عليه لأن الفناء والعدم اسمان مترادفان لم يخلق عدماً لم يخلق فناءً ولو قدرنا الفناء موجوداً كان أقبح مراتبه أن يكون عرضاً ووجود عرض في غير محل مستحيل وأيضا كيف يتصور أن يكون العدم بفعل عدم ما وهذا كله شبهة بقول المرسمين (قال أبو حامد) الفرقة الثانية التي قوله وكذا العدم (قلت) أما المكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمى بالإيجاد أو مفعول وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون أن ههنا معدوم وفاعلاً يسمى أعداماً أو شيئاً معدوماً ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عدمه محسوب مثل هذه الحال في الماعل أن يكون محذوفاً لأن ههنا من باب النسبة والاضافة وحدث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثاً

والاشتمال بينهما ونفس الأدعي مشغول بتدبير البين الحادي عاداً انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تنس بالشهوات وإنما في تراجمها التي في هذه المسألة فية إلى من الأمور الظاهرية أنه كشف له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم من جنس واحد ولا يشبهونهم شيء لأنهم أيضا مخلوقون بمادة (وأجاب عنه) بأن أن أريد بالعقل أنه يعقل سائر الاشياء فيكون حيزاً لا يلامح مادته وهو محقق فيكون نفس الشيء فكيف يحتمل من عقده ما لا دليل له أن أريد به أنه يعقل نفسه فلا نسلم

قوله وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات معكشوفة فان هذه المقدمه غير ضرورية ولا قام عليها برهان وماذا ذكر من ان المسامح
 من ادراك الاشياء المتعلق بالمادة والاشتغال بها وهو منتهى في المحركات المختصة مدفوع بأنه لا يجوز ان يكون ما هو آخر غير المتعلق
 بالمادة يوجد في بعض المحركات وفيه بحث اذا لم يخفى انه اذا اراد بالهقل انه يعقل سائر الاشياء لا تكون المقدمه القائلة كل موجود
 لاق مادة فهو عقل عين الدعوى كلف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية متدرجة تحتها ٣٩ وان مرادهم بالهقل المحض ليس

أحد ما ذكر في الترتيد بل
 ما من شأنه أن يكون
 معقولا ولا يضاف قوله في تقرير
 الاستدلال وكل ما هو عقل
 محض فجميع المعقولات
 منكشفة له ليس موافقا
 لكلام الحق من غير لانهم
 ما استدلووا بهذا الدليل على
 عموم علمه بجميع المعلومات
 بل على علمه بغيره في الجملة
 كما أشيرنا إليه ثم قوله ونفس
 الأسمى مشغولة بالباطن
 ما ذكرنا في أحوال
 النفوس البشرية بعد
 المفارقة حيث قالوا ان
 النفوس التي لم تكن سبب
 الكمالات حال تعلقها
 بالابدان فهي ان كانت
 عالمة بأن لها كمالات صارت
 معذبة باشتياقها الى
 حصوها وعدم تمكنها من
 تحصيلها سواء كانت
 متصفة بأعداد الكمالات
 كالنفوس المعقدة للباطن
 المضادة للحق أو لا كما في نفوس
 المعرضين والاهل الذين
 لم تحصل لهم الاعتقادات
 الحققة ولا المطالعة والترقي
 ان المتصفة بأعداد الكمالات
 يكون عذابهم اشد
 بخلافه انما ما استدلوا
 بما في الاشارة الى الحق
 لا بما حشوا به نفوسهم

واشياء الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى
 السواد ولا يكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة موجودة بين الفاعل
 والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامة هي هذا
 الوضع ليس يلزمهم أن يكون القديم يفعل محدثا ولا أن يكون القديم ليس بقديم كما طنت الاشعرية
 لكن الذي يلزمهم أن يكون هنالك سبب أقدم من القديم وذلك أن الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير
 أن يتقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو عين انه قد حدث في وقت الفعل
 صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله الحدوث فيلزم أن يكون قبل السبب الاول سبب وعر
 ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا
 القول في غاية السقوط وان كان كالمسألة كثير من القدماء اعني أن الموجودات في سبيل دائم وتكاد
 لا تنتهي الحالات التي تلزمه وكيف يوجد وجود يقيني بنفسه يقيني الوجود بغيره فانه ان كان يقيني
 بنفسه فسيوجد بنفسه وان كان ذلك كذلك لزم أن يكون الشيء الذي به صار موجودا بغيره كان فانيا
 وذلك محال وذلك أن الوجود ضد الفناء وليس يمكن أن يوجد الصمدان شيء من جهة واحدة ولذلك
 ما كان موجودا محض لم يتصور بغيره فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا
 معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وايضا فان كانت الموجودات انما تنتمي بصفة باقية في نفسها فهل
 عدمها انما تنتمي الى جهة ماهية موجودة أو معدومة ومحال أن يكون لها ذلك من جهة انها معدومة
 فقد بقي أن يكون البقاء لها من جهة ماهي موجودة فاذا كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ماهو
 موجود والعدم امر طارئ عليه في الحاجة ليت شعري هل تبقى الموجودات بقاء وهذا كله تشبيه
 بالفساد الذي يكون في العقل وانخل عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم أن من أن يحتاج الى المعاندة
 (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة الى قوله صورها (قلت) اما من يقول بأن الاعراض لا تبقى زمانين وان
 وجودها في الجواهر شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت
 الجواهر شرط في وجودها اذ كان لا يمكن أن توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض
 شرطا في وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطا في وجود أنفسها ومحال أن يكون الشيء
 شرطا في وجود نفسه وايضا كيف تكون شرطها وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية
 العدم الموجود منها ومبدأ الموجود منها قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن الجواهر فان
 ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشيء
 المعدوم لما كان نهاية وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطا
 في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين آخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لأن الذي
 لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السيل والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السيل شرطا
 في وجود الثابت أو كيف يكون ماهو باقيا بالذوق شرطا في بقاء ماهو باق بالتحقق هذا كله هذيان
 ونبغي أن نعلم أن من ليس بضع هيولى للشيء الكاشف انه يلزمه أن يكون الموجود بسيط فلا يمكن فيه
 لأن البسيط لا يتغير ولا يعلب جوهره الجواهر آخر ولذلك يقول انقراط لو كان الانسان من شيء
 واحد لما كان بالبدان أي لما كان بنفسه ويتغير وكذلك كان يلزم أن لا يتغير بل كان يتغير

الى ما لا يتمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بان لها كمالات كنفوس الله ولا طفال والجاهل لم يكن لها العلم الشرقي ولا انه ان كان
 وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها فاذا وجدت في
 تحصيلها بغيرها في الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم والآلات استعدادا كافا يحتاج الى تمكن الله تعالى من
 الآلات الباطنية حتى يفرض علمها من المبادئ المفارقة لما نحن استدادها له ثم انه روح الله تعالى عن الشيخ فربما يحاكي ريشون العلم والقدرة

الله تعالى والفاعل يجب ان يكون ما لا يتغير في الوجود والعدم لا يكون له وجود في نفسه بل هو موجود في غيره (ابن سينا) ان الفعل قسمان ارادي وطبيعي وكون الفاعل ما لا يتغير في الوجود والعدم لا يكون له وجود في نفسه بل هو موجود في غيره (ابن سينا) ان الفعل لا قسمين اختياريين لا يلزم كونه عالما (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضي علم الفاعل به لكن الصادر عندهم من الله تعالى ليس الا العقل الاول ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما فان علم الفاعل بما يصدر عنه بالواسطة

لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان سوكه الحجر من فوق جبل قد يكون يتحرك ارادي بوجوب العلم باصل الحركة ولا بوجوب العلم بما يتولد منه من مصادمته وكسر غيره (قال رحمه الله) فهذا ايضا لاحواب علم عنه واقول هذا الاستدلال لم اجد في كلام احد من الحكماء ولا في كلام النقل عنهم ولا يطابق اصولهم وقواعدهم ايضا فانهم يستدلون الافعال الى طابع لا شعور لها أصلا وأنظن انه تعبير للملك الذي نقلنا عنهم وهو انه تعالى يعلم ذاته وذاته علمه ما عداه والعالم بالعلمه بوجوب العلم بالمعلوم بحذف بعض مقدماته أعني كونه عالما بالعلم وان العلم بالعلمه بوجوب العلم بالمعلوم والاكتفاء في الاستدلال بمجرد العلية ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا يطابق الارادة والاختيار ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون بان فاعليته تعالى كفاعلية الخبيثين من ذوي

وجود المزل ولا يزل وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحوادث والفساد في النفس فلا معنى له (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة والجواب أن ما ذكرتموه الى قوله اضافتم الى القدرة (قلت) هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند افساد المفسد له لكن لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه عما هو عدمه وانما يتعلق فعله ببقائه من الوجود الذي بالعدم الذي بالعدم وتعلقه بالعدم وينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل في الوجود أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات فهو ما سلم له في هذا القول انه يقع العدم ولا بد أثر فعل المفسد في الفاسد لزوم أن يقع العدم بالذات وأولاً من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم عما هو عدمه أعني أولا وبالذات وكذلك لو كانت الحوادث الخمسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا لتعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانياً وذلك يتصل به المفعول من الوجود الذي بالعدم الى وجوده حقيق في هذا الفعل العدم مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وكذلك هو الامر عند الفلاسفة في الوجود والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي تضمنه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا او معقولا ان يكون بالذات وأولا والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكرون وقوع العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا وانما ينكرون وقوعه أولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولا وبالذات وانما وقوع العدم عندهم تابعاً لفعل الفاعل في الوجود هو الذي يلزم من قال ان العالم ينعدم الى لا موجود أصلا (قال أبو حامد) فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من الى قوله عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طار وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يمنع أن الشيء ينتقل الى العدم المحض بل العدم عندهم طار عن ذهاب صورة المعلوم وحدوث الصورة التي هي ضد ذلك كانت نذرة أي حامد لهذا القول معاندة صحيحة (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو طار معقول ونسب الى قادر ان كان بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء لانه ليس بقادر ان يصير الموجد معدوماً أولا وبالذات أي يقرب عين الوجود الى عين العدم وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا وبالذات وهذا كله بين فلا معنى للاكتفاء ولهذا قالت الحكماء ان المبادئ لا مورا كانت الفاسدة اثنتان بالذات وهما المادة والصورة وواحدة بالعرض وهو العدم لانه شرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد وقع العدم (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجودا (قلت) بل يمتنع أشد الاعتراض اذا وضع العدم صادرا عن الفاعل كصدوره الى وجوده وأما ما نوضح الوجود أولا والعدم ثانياً أي وضع حادثا عن الفاعل يتصور بالضرب من الوجود عنه وهو تصدير الوجود الذي بالعدم الى القوة فباطال العمل الذي هو الملكة في الفعل فهو صحيح ولا يتبع الفلاسفة من هذه الجهة ان بعدم العالم بان ينزل الى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا تابعا بالعرض وانما الذي يمنع عندهم

الطابع الجسمانية بل ذهبوا الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم لذاته وعدم مشيئة الفعل متتبع وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع المقدم ولا يمكنه ومشيئته تعالى عندهم لا ترتب الى علمه بوجه النظام الاكل فلا يصلح الاستدلال به اعلى علمه ولذلك لم يقع الاستدلال بهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع للملكة في بناءه على ان مشيئته زائدة على علمه ومشيئته علميه وما ذكره في جوابه ان العلم ان العلم لم يثبت من الله تعالى بغير دليل بالارادة وما يستعمل في العلم

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوما في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم اذ لم يكن الفاعل عالما بخصوصية العلة التامة
 لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب لعلم المعلوم عندهم ليس العلم بالعلة التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بتحرك
 ارادي لا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمتهم وكسر غير غير متوجسه عليهم لان تمام العلة ليس معلوم هذا للحرك فلا
 تكون الحركة بتتمامها معلومة ايضا فلا يعلم ما يتولد منها لان ما يتولد من الحركة انما ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

مسافة مخصوصة على وجه
 مخصوص وعلم الفاعل لم
 يتعلق بهذه الخصوصية
 لعدم العلم بعلة التامة على
 ان حركة الحجر ليست بفعل
 للحرك المريد ولا للحرك
 المريد فاعلاهما بل الفاعل
 لحركة الحجر من فوق جبل
 هو طبيعة بواسطة الميسل
 الطبيعي والقسري المستفاد
 من الحرك المريد والذي
 دفعه المريد يارادته هو
 حركة أعضائه نعم يقال في
 العرف انه فاعل لحركة
 الحجر لكن الكلام في
 الفاعل الحقيقي لا في
 الفاعل بحسب العرف
 الفصل الثالث عشر في
 تجيزهم عن اقامة الدليل
 على ان الاول يعلم ذاته ولم
 فيه طريقان
 (الاول) أنهم يشبهون أنه
 تعالى يعلم غيره بما ذكرناه
 من المسلك الاول في المسئلة
 المتقدمة ثم يقولون كل
 من يعلم غيره أمكنه
 بالامكان العام أن يعلم
 كونه عاقل لذلك الغير والا
 جاز أن يكون أحدنا عالما
 بالمحسوس والمحروقات
 وسائر العلوم الدقيقة
 الكثيرة المساحت المثبتة

أن ينعدم الشيء الى لا موجود أصلا لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات
 فهذا القول كما أخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بمتناحه وأكثر الاقوال
 التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهاافت
 المطابق أو تهاافت أبي حامد التهاافت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق
 والتهاافت من الاقوال (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بين تلييسهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم
 وصاحبه وان العالم صنعتهم وقوله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من
 اجزاء فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا
 عالما ما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد فكل كلام غير معروف بنفسه وحده غير معترف به في فاعل العالم
 الاول قام عليه برهان أو صحى نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك اننا شاهد الاشياء الفاعلة المؤثرة
 صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحدا فوط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة
 وهذه هي التي تسمى الفلاسفة فاعلات بالطبع والاصنف الثاني اشياء علمنا أن تفعل الشيء في وقت
 وتفعل ضده في وقت آخر وهي التي مريدة ومختارة وهذه انما تفعل عن علم وروية وانما فاعل الاول
 سبحانه منزوع عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن القاسم عند الفلاسفة
 وذلك ان المختار والمريد هو الذي بنفسه المراد والله سبحانه لا ينفقه شيء بريدته والمختار هو الذي يختار
 أحد الانصافين لنفسه والله لا يغير حاله فاضلة والمريد هو الذي اذا حصل المراد كمت ارادته وبالجملة
 فالارادة هي انما قال وتغير والله سبحانه منزوع عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن العمل
 الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في جوهر المريد ولا كنهه من
 تميزه وايضا فان الفعل الطبيعي ليس يكرن عن علم الله والله تعالى قد تهرن ان فعله صادر عن علم فالجهة
 التي بها صار الله فاعلا ليس يبناني هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم
 من الفاعل الا ما فعل عن روية واختيار ويجعل هذا الحد لمطرد في الشاهد والغائب والفلاسفة
 لا يعرفون باطراد هذا الحد فيلزمهم اذ لا يفرقوا هذا الحد من الفاعل الاول أن ينفوا عنه الفعل هذا بين
 بنفسه وقائل هذا هو الميسر لا الفلاسفة فان الميسر هو الذي يقصد الغلط لا الحق واذا اخطأ في الحق
 فليس يقال فيه انه ميسر والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ميسر أصلا ولا يفرق
 بين من يقول ان الله تعالى مريدا بارادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم يعلم الاشياء علم البشر
 وأنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال أبو حامد) ونحن نقول كل واحد الى قوله وهو
 محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) انه لا يعد في الاسباب الفاعلة الا من فعل
 بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع غير لا يعد في الاسباب الفاعلة (والثاني) ان الجهة التي بها
 يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص واسميا الشمس والهوى الى أسفل
 للعجز وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كاذب وذلك ان
 الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره
 من القوة الى الفعل ومن عدم الى الوجود وان هذا الانحراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان

بالدلائل القطعية وان كان لا يمكنه أن يعلم أنه عالم وان التفت اليه وبأنغ في الاجتهاد
 وذلك سفسه عاقل ظاهرة فواجب الوجود كنهه أن يعلم كونه عاقل غيره وكل ما أمكن بالامكان العام فواجب الوجود بحسب علمنا
 عرفتم فواجب الوجود يجب له أن يعلم كل كونه عاقل غيره وذلك يتحقق علمنا بذاته فثبت كونه عاقل لذاته وهو المطلوب (الطريق
 الثاني) هو ما ذكره المسئلة الثاني لا يثبت كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة

مختصة لذاتها المجردة فانه اذا ثبتت بذاته غير ثابتة على وكل ما كان كذلك لا بد وان يغفل ذاته لان الله مثل ليس الا حضورا ماهية المجردة
 للوجود القاسم بذاته فثبت انه تعالى يعقل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يشبهون اولائه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم
 يشبهون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كافي الطريق الاول وتارة يقولون الامر فيثبتون اولائه تعالى يجب ان يكون عالما بذاته
 ثم يشبهون انه يلزم من كونه عالما بذاته ٤٣ كونه عالما بغيره كافي الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين بما قدمناه

في المسئلة المتقدمة فتذكر
 بالطمع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله لظله فاعلا لا محذورا لانه غير منفصل عنه والفاعل منفصل
 عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منزه عن العالم فليس هو عندهم من هذا
 الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو
 فاعل هذه الاسباب يخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه ثم واشرف مما هو في
 الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير
 ضرورة داعية اليه لا من ذاته ولا من شيء من خارج بل مسكان فضله وجوده وهو ضرورية في ذاته
 اعلى مراتب البريد من المختارين اذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المرئى في الشاهد وهذا هو نص كلام
 الحكم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان قوما قالوا كيف ادع الله العالم
 لا من شيء وفعله شيئا من الاشياء قلنا في جواب ذلك ان الفاعل لا يخول من ان تكون قوته كقوة قدرته
 وارادته كقوة ارادته وارادته كقوة حكمته او تكون القوة اضعف من القدرة والقدرة اضعف من الارادة
 والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف من بعض فاعلة الاولى لا محالة ليس
 بها وبيننا فرق وقد لزمها النقص كالزمناء وهذا قبيح جدا او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية
 التمام متى اراد قدر ومتى قدر قوى وكلها بقاها الحكمة فقد وجد فعل ما يشاء كما يشاء من الاشياء وانما
 يتجلب من هذا النقص الذي فينا (وقال) كل ما في هذا العالم فاعله هو موطى بالقوة التي فيه من الله
 تعالى ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت طرفتي (قلت) الموجودات المركبة ضربان التركيب
 فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة
 وهذا النوع من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة
 الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركب اجزاء العالم التي وجودها في
 التركيب فهو علة وجودها ولا يدرك من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يفهم الامر
 على مذهب القوم ان صرح عندنا انظر مذهبهم (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة (فان قيل) كل
 موجود الى قوله كقولنا فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابا بان احدهما ان كل ما كان
 واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون
 الذي به واجب وجوده فاعلا الا ان يطابق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل واما
 الجواب الثاني وهو ان اسم الماعل كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطمع فهو كلام صحيح ويبدل
 عليه ما حددنا به اسم الماعل لكان هذا الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يرون انه مرئى وهذا التسمية غير
 معروفة بنفسها اعني ان كل موجود اما ان يكون واجبا الوجود بذاته او موجودا بغيره (قال ابو
 حامد) رداعلى الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب
 فاعلا لحق واما احتجاجه على ذلك بان الجساد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجساد اذا نفي عنه الفعل فاعلا
 ينفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد بعض الموجودات الحادثة
 ايجادا يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب ويابس نار اخرى مثلها
 وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد
 لقبول فعل النار فليست النار علة فيه مثلها وهم يجوزون ان تكون النار فاعلة وستأتى هذه المسئلة

والذي يخص الطريق
 الاول هنا ان يقال لا نسلم
 ان كل من يعقل غيره
 أمكنه ان يعقل كونه
 عاقل لذلك الغير ولم لا يجوز
 ان يكون من خاصية بعض
 المجردات ان يعقل
 المعقولات ويمتنع عليه
 ان يعقل انه يعقلها
 والقياس على ما يجده
 الانسان من نفسه لا يفيد
 حكما كليا يقينا
 في الفصل الرابع عشر في
 ابطال قولهم ان الاول
 لا يعلم الجزئيات على وجه
 كونه جزئيات
 قالوا الجزئيات المتشككة
 سواء كانت دائمة كاجرام
 الافلاك الثابتة على
 أشكالها أو متغيرة كالمركبات
 العنصرية التي تكون
 وتفسد لا يعلمها الاول تعالى
 من حيث هي جزئيات
 متشككة بل يعلمها على
 وجه كلي لاعلى معنى انه
 لا يعلم الاماهية الكلية
 فقط بل على معنى انه يعلم
 الاماهية الكلية موصوفة
 بصفات كلية ايضا
 لا يتجمع في الخارج الا في
 شخص واحد فيحصل علم

كلى مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات
 المتغيرة الزمانية سواء كانت متشككة كالأجسام أولا كالفوس على وجه كونه جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث
 الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيما اكتمل علمها علمها بالاعتناء بالدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة فلا يلزم عن علم
 متعال ذرة في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والنسب كذا درجة وبين منطقة فليكن ما اتفقا

على التماثل فيحصل لها بحركتها المتعاقبة يوم كذا بان تكون الشمس في إحدى نقطتي التقاطع والقمر في الأخرى فينوس في الأرض
بينهما فيخسف القمر في عقدة الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المتعاقبة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون ولا يلزم
منه خلوه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الأزمنة بأنفسه
الى علمه تعالى حالها وبها ماضيا وبعدها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه ٤٣ خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع

وبهذا التحرير يظهر ضعف
ما ذكره الامام الغزالي
رحمه الله من ان هذه
القاعدة يعني عدم علمه
تعالى بالجزئيات على وجه
كونها جزئيات يلزمها ان
زيدا لو اطاع الله أو عصاه
لم يكن الله عالما بما يتجدد
من احواله لانه لا يعرف
زيدا به من غير فانه شخص
وأفعاله حادثه بعد ان لم
تكن واذا لم يعرف الشخص
لم يعرف احواله وأفعاله
بل لا يعرف كفر زيد ولا
اسلامه وانما يعرف كفر
الانسان واسلامه مطلقا
كلما لا مخصوصا بالاشخاص
ويلزم على هذه القاعدة
أيضا ان يقال تحدى محمد
عليه الصلاة والسلام
بالنبوة وهو لم يعرف في
تلك الحالة انه تحدى بها
وكذلك الحال مع كل نبي
معين وانه انما يعلم ان من
الناس من تحدى بالنبوة
وان صفة أولئك كذا وكذا
وأما النبي بشخصه فلا
يعرفه فان ذلك يعرف
بالحس والاحوال الصادرة
منه لا يعرفها لانها احوال
تنقسم بانقسام الزمان من
شخص معين ويوجب

وايضاه لا يشك احد ان في أيدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءا من المتغذى وبالجملة تدبر بدن
الحيوان تدبير الوترهنا من تعاطل الحيوان كما يقول جالينوس وبهذا التدبير فسميه حيا وبعدها هذه
القوى فيه يسمى ميتا (ثم قال) فان سمي الجسد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) أما اذا سمي فاعلا براد
به انه يفعل فعل المرء فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مرئيا وأما اذا أراده به انه يخرج غيره من
القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) وأما قولكم اني قوله تتضمن الارادة العلم
بالضرورة (قلت) أما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مرئيا وغير مرئيا فيحق ويدل عليه حد الفاعل
وأما تشبيهه اياه بقسم الارادة الى ما يكون يعلم ويعبر علم فاعلا لان الفعل بالارادة يوجد في حده العالم
فكانت القسمة ههنا وأما قسمة العلم فليس تتضمن العلم اذ قد يخرج من العلم الى الوجود غيره من
لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى حدار اريد ان ينقض انه استعارة (ثم قال) وأما قولكم
ان قوله وهو عالم بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك احد في خطئه فان ما خرج غيره من العلم الى
الوجود أي فعل فيه شيئا لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد
الفاعل منطقيا عليه وقسمة الفاعل الى ما يفعل بطبيعته والى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك
وانما هي قسمة جنس وان كان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلا فاعلا بالطبع وفاعل بالارادة
قسمة صحيحة اذ يخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا انه لما
نصرت الى قوله هؤلاء الغيباء (قلت) هذه منزلة ممن ينسب الى العلم ان يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل
والعلة الكاذبة في كون النفوس متشعبة بقسمة الفعل الى الطبع والى الارادة فان أحد الاقوال نظر
بعينه وبغير عينه وهو معتقد ان هذا قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تقديره بالنظر الحقيقي وتبينه
له من ان يفهم منه النظر المجازي ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المعنى الحقيقي من أول
الامر ان يقبده النظر بالعين فربما من أن يكون ههنا وأما اذا قال فعل بطبيعته وفعل باختياره فلا
يختلف أحد من العقلاء ان هذه قسمة للعقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لكان قوله
فعل بطبيعته مجازا ووافاعل بالطبع أثبت فعل المشهور ومن الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع
لا يحل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس بخصوصهم أن يعكسوا عليهم
فيقولون بل قوله فعل بطبيعته هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية
الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل وثر في الموجودات فان كان الفاعل الذي هي
الشاهد هكذا فمن أين اثبت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو أن يكون عن علم واردة
(قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل قسمة الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا
القول هو احتجاج مشهور وهو أن يسمى من يثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقة بالاجاز انه
جواب جدي ولا يعتبر في الجواب (قال أبو حامد) مجيبا للمسؤولين والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلا بالاجاز
(قلت) هذا الجواب هو من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليب الى تغليب وأبو حامد أعظم مقاما
من هذا وكن اهل زمانه اضطرروا الى هذا الكتاب ليعرف عن نفسه النية بأنه يرى رأى الحكماء
وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحد الى الاله وانما ينسبه الى الحركة الأول والذي قتل بالناظر هو الفاعل

ادراكا على احتلاله انما يراعي انهم استئصال الشرائع بالكيفية (وانما قلنا) انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم
الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها نحن وانما لا يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الاعلى معلوم دون ما عداه
وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله وأفعاله على وجه يتميز به كل منها عن الآخرواوقات المعينة فالله تعالى لم يكن
بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول

تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلامه من الاشخاص واحوالها وانما البحث بتغير هذه كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشرائع واحتمالها على الاول بان ادراك الجزئيات المتشككة سواء كانت دائمة او متغيرة انما يكون بالآلة جسمانية متحركة والاول تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بالآلة جسمانية والا لمكان مستحكمة لا بالمادة كالنفس فلا يكون مجردا عنها تحردا تاما وهذا محال (واجب) باننا لانسلم ٤٤ ان ادراك الجزئيات المتشككة لا يكون الا بالآلات جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها

بمصول صورها عند المدرك وهو مجرد ولم لا يجوز ان يكون العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية وزدبانه لو كان العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الاول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفات قبل تحقق المضاف اليه واجب باننا لانسلم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتياز الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لافي الخارج ولا في العقل وقد ردد هذا مكابرة وعلى اصل الاعتزال لا اشكال لان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها او تعارضه يكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتغيره من غير ان يكون له وجود

بالحقيقة والناهي آلة القتل ومن احرقت النار من غير ان يكون لانسان في ذلك اختصارا ليس يقول احداثه احرقت النار بخلاف وجه التعاطي في هذا انه احتج بما يصدق مركبا على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع التسطاطين مثل من يقول في الزنجي انه ابيض الانسان فانه ابيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس مرديا باطلاق لانه فاعل يعلم وعن علم وفاعل افضل الفاعلين المتقابلين مع انكامل ما يمكن وانما يقولون انه ليس مرديا بالارادة الانسانية (قال ابو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فمن نفي الى قوله بعد ظهور المعنى (قلت) حاصله تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التي لا يتم الشيء الا به وهو جواب ردي علانه يلزم الفلاسفة من ان يكون الاول مبدأ على طريق الضرورة لكل على جهة ما لنفس مبدأ للجسد وهذا ليس بقوله احد منهم (ثم قال ابو حامد) مجيبا لهم قلنا غرضنا الى قوله عن هذا التلبس فقط (قلت) اما هذا القول فللزم للفلاسفة لو كانوا يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل لا بالاطبيع ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين النوعين فليس ما قاله كشاف عن تلبسهم وانما التبيين انه ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم (قال ابو حامد) الوجه الثاني في ابطال كون العالم الى قوله يكون فاعلا لله تعالى (قلت) اما ان كان العالم قديما لذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لان كل حركة متحركة من اجزاء حادثة فليس له فاعل أصلا واما ان كان قديما بمعنى انه في حدوثه وانما ليس له حدوثه اول ولا منتهى فان الذي افاد الحدوث الدائم احدى باعم الأحداث من الذي افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فاعلم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سميت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى قوله للفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي فانه أسقط منها أحد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يتعلق بالحدوث بل بالوجود المسبوق به ومن حيث هو معدوم ان يتعلق بكامل ما جبرها والحال ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدم ما ولذلك يستحيل ان يتعلق بكامل ما فقد نفي انه انما يتعلق بالوجود والاحداث ليس شيئا غير يتعلق بالفعل بالوجود أعني ان قيل الفاعل انما هو ايجاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي لا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاد ولا الى وجود والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث الحادث وكذلك لا يتعلق من هذا الشك الا ان ينزل أن العالم لم يرتل يقترن بوجود عدم ولا يرتل بعد يقترن كالحال في وجود الحركة وذلك انما يحتاج الى المتحرك والمحققون من الفلاسفة يمتنعون ان هذه هي حل العالم الاعلى مع الباري سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تنافرت المناقشات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من اجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال ابو حامد) واما قولكم ان الموجود الى قوله بفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند الذي تأمل (واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية لا يوجب التسفير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا لا راعا العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال علمه لا وجه وانه حينئذ معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز ان يبقى علمه الزماني بعد ذلك بان يعتقد انه معدوم في زمان هو متى يتوقف فيه

القول

أدلو بق ذلك العلم بغيره لكان به لا أيضا واذ لم يبق ذلك العلم وحده علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تفسيره في علمه تعالى
والعلم بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المجردة التي لا ترجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك عبدا وشمالا حتى يتغير بالتغير فيه
في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو العلم فاذا تغير العلم لم يكتف في ذلك تغير الإضافة فقط بل يتغير وصفة
الذات العاملة وذلك لأن العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك ٤٥

مستأنف له إضافة
مستأنفة بخلاف القدرة
فيكون التغير فيه تغيرا في
صفة حقيقة مستقيمة في ذاته
تعالى وذلك مستحيل في
حقه تعالى (وأجيب)
عنه بأن العلم إما إضافة
محصنة وتغير الإضافات في
حقه تعالى غير مستحيل
عندهم أوصفة حقيقة
ذات إضافة ولا نسلم أنه
يلزم من إضافة تغيره بتغير
المعلوم تغير تلك الصفة
وإنما يلزم ذلك لو كان العلم
صورة مساوية للمعلوم
فانه حينئذ لا يتصور أن
يتعلق بمعلوم آخر وان
يكون علمه بل كل صورة
فانما يكون علما بما هي
صورة له فقط دون ما عداها
وذلك أي كون العلم صورة
مساوية للمعلوم متنوع
ولم لا يجوز أن يكون صفة
واحدة لها إضافات
وتعلقات متعددة بحسب
عدد المعلوم ولا يلزم من
تغير المعلوم الاتغير تلك
الإضافات دون الصفة
كافي القدرة (وأجيب عنه
بعض مشايخ المعتزلة)
بأن الشيء المعين قبل
حدوده يعلم عنه أنه معدوم

القول وهو أن يكون الوجود من الفاعل الموجد يتعلق بالوجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي
ليس فيه نقص أصلا ولا قوة من القوى لأن يتوهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجودا فان الموجد
المفعول لا يكون موجودا بالوجود فاعل فان كان كونه موجودا عن موجد أمران فاعل جوهره لم
يلزم أن يبطل الوجود إذ بطلت هذه النسبة التي بين الموجد والفاعل والموجد المفعول وإن لم يكن
أمران فاعل كان جوهره في الإضافة أعني في كونه موجودا فتح باب بقوله ابن سينا وهو هذا لا يصح في
العلم لأن العلم ليس موجودا في باب الإضافة وإنما هو موجود في باب الجوهر والإضافة عارضة له
والعلم الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما يذكره من الصور والمقارعة للواد
فإن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن هذا هو تصور ما يدرسه من الصور والمقارعة للواد
غير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) أن الفعل
إلى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث
هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثا وكما قال
العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المتحرك وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم أن
يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بغيره كما ألزم ابن سينا المنكر الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن
ههنا صوراً ومقارعة للواد ووجودها وتصورها وإن العلم إنما غار المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في
مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) إلى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح
فان فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود
الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المتحرك
وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم أن يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بغيره كما ألزم ابن سينا
لكن الفلاسفة تزعمون أن الموجودات مافصولها الجوهرية في الحركة كالرياح وغير ذلك وإنما
السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة وإذا كان ذلك فهي في
حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما أن الموجود الأزل أحق بالوجود من الموجود الغير الأزل
كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما ولو لا كون العلم بهذه الصفة أعني
أن جوهره في الحركة لم يحتاج العلم بعد وجوده إلى الماري تعالى كما لا يحتاج البيت إلى وجوده إلا بعد
تمامه والفراغ منه الأول كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه في القول المتقدم وقد قلنا
نحن أن من رام منه ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية وإن كان هكذا فالعلم بفتحه إلى
حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً أعني لكون جوهر العالم كائناً في
الحركة وكون صورته التي بها أقوامه ووجوده من طبيعة المضاف لأن طبيعة الكيف أعني الهيئات
والما كانت المعدودة في باب الكيف فكل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس معدودة فيه وإذا
وجد وفرغ وجوده كان محتاجاً إلى الفاعل فهذا كله يحمل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التي نشأ
لناس بين هذه الأقاويل المتضادة (قال أبو حامد) جميعاً عن الفلاسفة فان قيل إن اعترفت إلى قوله إلى
الله تعالى (قلت) أما في الحركة مع المتحرك فصحيح وأما في الموجد الساكن مع الموجد له أو فيما ليس

وإنه سيكون موجوداً فإذا وجد يعلم بالعلمين الأولين أنه كان معدوماً وأنه موجود فان من علم بأن زيداً قد دخل الباب قد دخل
القد علم بهذا العلم أنه قد دخل الباب الآن إذا كان علمه هذا مستمراً بلا عقلة من باب له وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر محدود يعلم به أنه دخل
الآن بطريق الغفلة عن الأول وكذا من علم أن زيداً ليس في الدار وداهم هذا العلم إلى أن دخلها وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الأول أنه لم
يكن فيها وإنما يحتاج أحدنا إلى علم متجدد يعلم به أنه لم يكن فيها الطريقان الغفلة عن الأول ووردها الجواب بوجوده (الأزل) حقيقة أنه

سبق غير حقيقة أنه وقع بالضرورة واختلاف المعلومات يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم بأحداهما غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلومات متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف المتعلق دون اختلاف العلم لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لأننا نقول) ذلك لا يناسب رأي المعتزلة لأن العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لصفة ذات متعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات متعلق ٤٦ (الثاني) أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع بشرط العلم بأنه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا

واحدا لم يختلف شرطهما
فمنها عن الثاني (الثالث)
يمكن العلم بأنه عالم بأنه
سيقع في الجلة مع الجهل
بأنه عالم بأنه وقع من جميع
الوجود وغير المعلومات غير
المعلوم فلا يرد ما يتوهم أن
هذا الوجه انما يدل على
تغير العلمين بالاعتبار
لأن الذات كما هو المراد إذ
الشيء الواحد لا يجوز أن
يكون معلوما باعتبار
مجهول باعتبار آخر (وتحقيق
كلامهم في علمه تعالى
بالجزئيات) هو أن الأشياء
الزمانية التي لها تعلق
بالزمان ولا يمكن وجودها
بدونه هو ما يكون تغيرا
تدرجيا كالحركة وما
يقعها فإن لها هوبة منظمة
على الزمان تمتنع وجودها
مدونه أو دقيما كالتيكون
والفساد أو ما يكون محلا
للتغير على أحد الوجهين
كالاجسام فإن الجسم من
حيث ذاته ليس مما
لا يتحصل الا في الزمان أو
في طرفة لكانه لكونه محلا
للتغير يستلزم الزمان ولا
يوجد بدونه وأما ما لا يكون
تغيرا ولا محلا له كالمبدأ
الاول والعقل المفارقة
فانها ليست تغيرا ولا محلا

شأنه أن يسكن أو يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فغير صحيح فلو كان هذه النسبة انما وجدت
بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح
الآن عرض للوجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو اراديا
فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا فاعلموا ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم ثم أجازوه عليه
حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هو س
وتحليل (قال أبو حامد) مجيئ الفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا نحيل الى قوله من حيث انه حادث (ثم
قال) مجيئ عن الفلاسفة أن قيل فان اعترفتم الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يضع فيه أن
الفلاسفة قد سلموا له انهم انما يعنون بأن الله فاعل بأنه علة له فقط فان العلة مع المعلوم وهذا انصراف منهم
عن قولهم الاول لأن المعلوم أنما يلزم عن العلة التي هي له علة على طريق الضرورة أو على طريق الغاية
وأما المعلوم فليس يلزم عن العلة التي هي له علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلوم فكان
أبو حامد كالوكيل الذي يقر على موكله بما يأذن له فيه بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم ينزل فاعلا ولا
ينزل أي لم ينزل من حاله من العدم الى الوجود ولا ينزل من حرجا وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت بين آل
ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في أنه يصنع
للعالم فاعلا صانعا واما ارسطاطاليس فلما وضع أنه قديم شكك عليه أصحاب افلاطون بمثل هذا الشك
وقالوا انه لا يرى أن للعالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطوان بحجبه وافية بأجوبة تقتضي ان ارسطو يرى
أن للعالم صانعا واعلا وهذا يبين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو أن الحركة عندهم في الاجرام
السمائية بهيئة قديمة وجودها فاعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة وإذا كانت الاجرام السماوية لا يتم
وجودها الا بالحركة فاعطى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا يبين عندهم انه معطى الوحدةانية
التي بها صار العالم واحدا ومعطى الوحدةانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود
الاجزاء التي وقع منها التركيب لأن التركيب هو علة لها على ما تبين وهذا حال المبدأ الاول سبحانه
مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لأنه حركة وانما معنى القدم فيه أنه لا أول له ولا آخر
ولذلك ليس يعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم بأشياء قديمة لكونها حركة وهذا هو الذي لمسلم
تفهيمه الاشعرية عسر عليهم أن يقولوا ان الله قديم وأن العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم
أحق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلا لانه تعالى الى قوله
بوجوب أصلهم (قلت) اما إذا سلم هذا الأصل وان لم يصح الجواب عنه لكنه شيء لم يقله الا لما أخره
من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيئ عن الفلاسفة فان قيل العالم بمجمله الى قوله كما سبق (قلت)
حاصل هذا الكلام أن الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف فعل
الفاعل ويكثر اما من قبل المواد ولا مواد عنه أو من قبل الآلهة ولا آله معه فلم يبق الا أن يكون
من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولا واحد وعن ذلك انوا حد واحد وعن ذلك الواحد واحد فتوجد
الكثرة (ثم قال) راداعليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا الواحد (قلت) هذا

للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة الى الماضي وحاضر ومستقبل كما ان الأشياء المكانية التي
تعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون حاله في تلك الامتدادات واما
ما ليس له تلك الامتدادات ولا حاله فيه كالمجردات فلا تعلق لها بالمكان ولا تنقسم الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته
وعلى ما لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من أجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

بته ورفى حقه خال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات عارضة لا ترمز بالقياس الى ما تختص بجزء منه بل كان نسبة الى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له بحسب اوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لامن حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب اوصافه الثلاثة اعنى الخالية والمضى والاستقبالية ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه تعالى لانه لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الاشياء واقعا في الحال والماضى والمستقبل ٤٧ بالقياس اليه تعالى فعدم ادراكه

الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تعالى في الحال أو الماضى أو المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه (نعم) ما ذكره من انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها ماهية مختصة باوصاف تختص بجلتها بواحد جزئى وان لم يتفخ بنفس قصورها من وقوع الشركة يستلزم جهلا من بعض الوجوه تعالى عن قول المبتلين علوا كبيرا مع انه متناقض لما ذهبوا اليه من ان الكل معلول للواجب اعلم بذاته والعالم التام بخصوصية افعاله بوجوب اعلم التام بخصوصية المعلول وقديع تدرعته بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جوئية جسمانية وان كان كمالا للوجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه الجسم والتتركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وان اعلم

لازم لهم اذا وضعوا الفاعل الأول كالفاعل البسيط الذى في الشاهد اعنى أن تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا الغالب يلزم من جعل هذا الغالب عام في جميع الموجودات وأما من قسم الموجودات انما فرق الموجودات الهولاني المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقى اليها الموجودات المحسوس غير المبادئ التي يرتقى اليها الموجودات المعقول فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة المادية والصوره وجعل بعضها ابعض فاعلات الى أن ترتقى الى الحرم السماوى وجعل الجواهر المعقولة ترتقى الى مبدأ أول هو طاميدا على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فبقي المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالتحقق الجزئى وهم يظنون التحقق البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وان الواحد يجب أن لا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذا الاصل انطلقوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأي الاقدم من هذا وهو ان المبادئ الأول اثنتان أحدهما الخبير والآخر الشار وذلك انه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الاضداد واحدة وراوا أن المتضادة العامة التي تجمع جميع الاضداد هي الخبير والشار فظنوا انه يجب أن تكون المبادئ اثنتين فلما تأمل القدماء الموجودات وراوا انها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا ان العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعتقدوا المكان وجودا تدير في كل موجودات الشرحات بالعرض مثل العقوبات التي يصنعها مدبر والمدن الفاضلون فانها شرو و صنعت من أهل الخبير اعلى المقصد الأول وذلك ان ههنا من انديرات خبرات ليس يمكن أن توجد الا أن يشوبها شئ كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكان الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد الخبير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخبير الكثير مع الشر اليسير أثر من عدم الخبير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرروا بآثاره عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد اجابوا فيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهولوى وهو انكسار ورس وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم ان الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا افلاطون وهو انه رأى ان الاسوال يأتى في الجوابين الآخرين وهو من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فن اعترف بهذه المقدمة فاشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي يلزم من الكثرة في الواحد لازمه اعنى فيمن اعترف أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد أو اما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو ان الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغيرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان انما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به ابو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة بهائين الجهتين بامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان هذه بعضها اسباب

بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم ولا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلة جسمانية اعلاه في حقيقة الانسبة الى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كما لا يفقه في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو وكذلك لا يفقه في ادراك ما يصدر عنه الى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو

وأذا كان ذلك كذا من الاشياء بالصورة التي تتصورها وتصورها ولا تحتاج في تدبر تلك الصورة وأدراكها الى صورة أخرى من غير تضاعف الصور فيقال تدركها بذاتها كما تدرك غير هابها مع كونها لم تصدر عنها بأفراذنا بل بعشاشرة من غير نفاذ مصدر عنه تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بعشاشرة غيره الذي لم يصدر عنه أولى أن لا يقتصر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة فيه كون المدرك محالاً للصورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط في ادراكه اياه ولو كان شرطاً لما أمكن لنا ادراك ذواته والاشياء الحاضرة

لذواتنا ولو أمكن حصول الصور لنا من غير الحصول فينال حصول الادراك أيضاً من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التعقل والادراك فاحتج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء لعلمته الفاعلية في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصوله لعلمته الفاعلية في كونه كذلك فالفاعل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير أن تكون حائلة فيه فهو عاقل لها من غير أن تفعل فيه فاذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد بحسب اعتبار الاعتبارين وكذلك وجوده الاول وتعمل الواجب اياه لان ذاته علة لذاته معلوله الاول وعقله لذاته علة لعقله لذاته المعلول الاول واتحاد العلتين في الوجود مع تغيرهما الاعتباري يقتضي اتحادهما علة في الوجود مع التباين الاعتباري بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي

لمعنى وترقى كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو اوله في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة هذه المادى وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة والاجرام السماوية فلم يلزمهم شيء من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة أو لا من المحركين لها الذين ليس هم في مادة أصلاً لصورها أعني الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبهذه من بعض سواء كانت صور الاجسام النسيطة التي في المادة الأولى الغير كائنه ولا فاسدة أو صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب في هذه هو من قبيل الاجرام السماوية هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا وأما الاشياء التي حركتهم أعني الفلاسفة طذا الاعتقاد فليس يمكن أن يبين ههنا ان كان بنوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وطوائع كثيرة بعضها مرتب على بعض وأما الفلاسفة من أهل الاسلام كابي نصر وابن سينا والاسلام والجمهور أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه الامفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحداً بسيطاً عسير عليهم كيفية وجوده الكثيرة عنه حتى اضطرهم الامر ان يجعلوا الاول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو وجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم ان كان هذا المحرك مركباً من كونه بعقل الاول ويدخل ذاته وهذا خطأ عن أصولهم لان العاقل والمفعول هو شيء واحد في العقل الانساني فضلاً عن العقول المفارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الاول بالاشتراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الافعال مطلق والفعل المطلق ليس يختص بفعل دون مفعول وبهذه السبيل ارسطو طاً ليس على أن الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه بعقل كل شيء وكذلك استدل على العقل المنفصل انه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يدرك كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكم ان الاشياء التي لا يجمع وجودها بالارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فعلى الرباط هو معطى الوجود واذا كان كل مرتبط اغتربط بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحداً فذلك قائم بذاته فواجب أن يكون هذا الواحد انما يعطى معنى واحداً بذاته وهذه الوحدة تنوع على الموجودات بحسب طبيعتها او يحصل عن تلك الوحدة والمطاة في موجوده وجود وذلك الموجود وترقى كلها الى الوحدة الاولى كما تفهم من الحرارة التي في موجوده موجود من الاشياء الحارة عن الحار الذي هو الارتفاع وترقى اليها وهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة والمالم يكن من قبله وقم على هذا وتصور هذا المعنى لم يشعه كثير من حابعه كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فمن ان ههنا وجود واحد فليس منه قوة واحدة بهما جميع الموجودات وحدتها وكثرتها فاذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب ان توجد الكثرة وتصدر او

كيف

هو اول العقول لا يجمع فيه الى حصول صورة مستأنفة تفعل ذات الاول تعالى ثم

لما كان لا موجود مع كون الوجود معلولاً لواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة الى حدة انفسهم من الصور الحاصلة التي تدرك بها تلك الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصورة أخرى بل باعيان تلك الجواهر والصور فيه كون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلولة لله تعالى كل في

وقد علم من غير أن يكون في علمه كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقات من غير لزوم محال من الحالات التي تذكر في كيفية علمه تعالى هذا ما ذكره (وورد عليه) أنا لا ندري أنه إذا أدركنا الأشياء بالصورة ولم نحتاج في إدراك الصورة إلى صورة أخرى لكان مصدر الموجودات أولى بأن لا يفتقر في إدراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المعينة وإنما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافي في الإدراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للفاعل ومختالفين ٤٩ في الحقيقة ويكفي في الإدراك

الحصول للفاعل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول الشيء للفاعل في كونه حصولاً لغيره دون حصوله لقابله أو كونه حصول الشيء للفاعل أقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لقابله إنما يفيد لو كان المعتبر في الإدراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للفاعل وهو ممنوع والحاصل أنه يجوز أن يكون مفهوم الحصول للشيء أمراً عرضياً بالنسبة إلى ما يصدق عليه من الخصائص ويكون الاعتبار في الإدراك هو أحد المعروضين لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو العرض حاصل في ضمن المعروض الذي ليس معتبراً في الإدراك حصول الإدراك وقوله لو كان كون المدرك محلاً لصورة المدرك ومثاله شرط في الإدراك لما أمكن لنا الإدراك ذواتنا والأشياء الحاضرة لذاتنا إنما يفيد عدم اشتراط حصول الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقاً في

كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال إن الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكيم فليكن أن تبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الألهي حتى صار ظنياً (قال أبو حامد) بجميعا عن الفلاسفة فإن قيل فإذا عرف مذهبنا إلى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كما تعرض على الفلاسفة من ابن سينا إلى نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ للأجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها أي بالحركة والفهم عنها بأنها إنما خلقت من أجل الحركة وذلك لما صح أن المبادئ التي تتحرك الأجرام السماوية به هي مفارقة للواد وانها ليست بأجسام لم يبق وجه به تحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة ولذلك لم ينعقد عندهم أن تتحرك الأجسام السماوية بحرية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها بالحركة لها على جهة الأمر لها ولما تقر بأنه لا فرق بين العلم والمعلوم إلا أن المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فإذا وجدت موجودات ليست في مادة ووجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً وكيف شئت أن تسبها وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للواد من قبل أنها التي أفادت الأجرام السماوية بالحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وأن كل ما يندحره حركة دائمة بهذه الصفة فإنه ليس جسم سماوي لا قوة في جسمه وأن الجسم السماوي إنما استفاد المقام من قبل المقررات وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بعبء أول فيها ولو لا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود فأقول يلزم مسطورة في ذلك فينبغي أن أرد معرفة الحق أن يقف عاجلاً من عنده وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك بالحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها بما صح عندهم أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أتت بامر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة من جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل شيء أمراً وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لا كونه حيواناً ناطقاً وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما من إلا له مقام معلوم وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلومة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت أمره ما موررون كثيرين وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين إلا في قول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود من دون المأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فإنه أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له إلا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الذرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به

٧ - تهافت ابن رشد في الإدراك لجواز أن يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به له وحصول الصورة والمثال كافي في الإدراك ولا يكون حصول المبدأ الأول للمجرد كافي في إدراكها لأنه لا احتمال أن تكون الحصولات المذكورة محتاجة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الأول شرطاً على البديل في الإدراك كافي فيه دون الرابع وأيضاً لو كان علمه تعالى بالأشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بهامتها قد ما بالذات عليها إلا متناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى بهامتها حصول

قد يوجد ما يكون الأول تعالى فاعلم ان لا يمنع لا بالارادة مع انهم لم يتقدموا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قد ذكرته واختياره لا يوجد كثر في ذاته وان فاعلمت به است كفاهية المختار بن من الحيوانات لان افداهم نابعة لا غرضهم ولا كفاهية الجسورين من ذوي الطوائع الجسمية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأه بدوره واما اذا كان عينه فلا . . . نسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

الثانية بانه لم يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلول انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلول للمعين واحدة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فرددوا بانه لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجساد المطلق وهذه مختلفات لاحالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجبه ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذا تماثلت ما يسهل بعضها من العلم والعلم بالحيوان لا يسهل العلم بالجساد ولا العلم بالبياض يسهل العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره ابو حامد مذهبنا وهذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم فن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون او ضده وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد عكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقاويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انها عقول ذوات ان ما شاء ان هذا الشأن من التعليم فهو لا يذبح محبوب عند الجميع واخذت المقدمات التي يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ماههنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عاملة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو غرائض وافعال محدودة تتولد منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فاعيا يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واما في ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب بقوام مادونها من الموجودات تولد اصل ثالث لاشك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ماههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجساد فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانها ساقية الى الشمس وبمدها في تلك المسائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولولم يكن ههنا فصول اربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها على بعض على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر كون الاسطقات المائية وكثرت في جهة الجنوب تولد الاسطقات الهوائية وقل تولد الاسطقات المائية وفي الصيف بالعكس اعني اذا صارت الشمس قرب سمت ريسنا وهذه الافعال التي تلقي للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها اثمان وجود موجود من المكان الواحد به تلتقي للقمر ولجميع الكواكب فان اكلها اذلا كما تاله وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورانية واعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نسه السحاب الغزير على العناية بالانسان انضج جميع السموات له في غير ما آت به مثل قوله سبحانه سخر اكم الليل والنهار فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة ويزيده اقتناعا في ذلك اذ يرى ان كثير من الاجسام الصغيرة الحقةيرة الحسية المظلمة الاجساد التي ههنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغرها او حساسية اقدارها وقصر انما رها واطلام اجسادها وان الجود الالهى افاض عليها الحياة والادراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية اخرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه خلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وان كان اكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي ههنا علم على القطع انها حية فان الحي لا يدبره الا حي اكل حية منه فاذا

منط تحت علم واحد وعلمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه الحقبة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية فما ذكره من انهم يريدون غير نام في الجواب وقوله فيوجوب اختلها لانه لا تعددها مع التسائل غير صحيح (قوله) اذا تماثلت ما يسهل بعضها من العلم والعلم بالحيوان لا يسهل العلم بالجساد ولا العلم بالبياض يسهل العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

تأمل

يصورها بل بين اثنين أملا وان أراد في بعض الاستقام وليما يجب ويمكن وتتمتع فسلم ولكن لا نسلم ان العلم بأحد الشئين لا يستلزم
 العلم بالآخر فيه **الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة** قالوا ان الاجرام الفلكية متحركة وانما لها
 نفوس متعلقة باجرامها نسبت اليها كنسمة نفوسنا الى ابداننا فكذلك ابداننا متحركة بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذلك
 الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الامور المكنة فان الله تعالى قادر على ان يخلق **٥١** الحياة في كل جسم فلكي كان او

عنصر ياصغيرا او كبيرا
 مستديرا او مضطربا السكون
 الشأن في اثبات وقوع
 ذلك بطريق القياس
 العقلي وجبتهم التي عسكروا
 بها هي ان قالوا الفلك جسم
 متحرك بالذات وكل جسم
 متحرك بالذات فحركته
 اما طبيعية او ارادية او
 قسرية لان مصادها اما
 خارج عن المتحرك متميز
 عنه في الوضع والاشارة
 او لا الاول الحركة القسرية
 والى في لا يخفى ان
 يكون له شعور بما صدر
 عنه من الحركة او لا الاول
 الحركة الارادية والثاني
 الطبيعية لا جائز ان تكون
 حركات الافلاك طبيعية
 لان كل وضع يتوجه اليه
 المتحرك بالاستدارة يكون
 ترك ذلك الوضع هو عين
 التوجه اليه فيه يكون
 المهرب عنه بالطبيع
 بعينه مطلوبا بالطبيع في
 حالة واحدة بل يكون
 المهرب عن الشيء عين
 طلبه وانه محال بدهة ولا
 جائز ان تكون قسرية لان
 القسرية انما يكون على
 خلاف الطبع بحيث

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى اصل ثالث وهو انما هم
 عنياتها بما هيها في غير محتاجة اليها في وجودها علم انها امور قديمة هذه الحركات ومبصرة لما دونها من
 الحيوان والنبات والجمادات وان الامر ما غيرها وهو غير جسم ضروري لانه لو كان جسمه كان واحدا
 منها وكل واحد منها مستقر مادونه ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده
 وانه لو لا مكان هذا الامر لما اعتدت بما هيها على الدورام والاتصال لانها مديرة ولا منفعة لها خاصة في هذا
 الفعل فاذا انما يتحرك من قبل الامر والتكليف الجرم المتوجده اليه انما يصفها ما هيها واقامة وجوده
 والامر والله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى انما طائفتان من امثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا رأى
 جمعا عظيما من الناس ذوي خطر وفصل مكبين على افعال محدودة لا يتخلون بها طرفة عين مع ان تلك
 الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها الا بقدر على القطع انهم مكفون ومأمورون
 بتلك الافعال وان لم يامرهم والذى اوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العينية بغيرهم المستمرة هو اعلى قدرا
 منهم ورفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي اشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى
 وكذلك نرى ابراهيم ملكك السموات والارض واذا اعتبر الانسان امرا آخر وهو ان كل واحد من
 الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات اجسام تخضع لجسمه الكلي كأنها خادمة
 يعتنون بخادم واحد علم ايضا على القطع ان الجماعة كل كوكب امر اخصا به من رقبته اعليهم من قبل
 الامر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ان يكون منها جماعة كل واحد منها تحت امر واحد
 وأوائل الامر وبهم المشهورون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الامر في حركات
 الاجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي تنيف على الاربعين ترجع كلها الى سبع
 أمرين وترجع السبع او الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الامر الاول سبحانه
 وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبداء خلقه هذه الاجسام اعني السماوية او لم
 يعلم وكيف ارتباط وجودها بالامرين بالامر الاول او لم يعلم فانه لا شك انما لو كانت موجودة من
 ذاتها اعني قديمة من غيرعلة ولا موجد لجاز علمها ان لا تأخر الامر واحد لها بالتصغير وان لا تطعمه
 وكذلك حال الامرين مع الامر الاول واذا لم يحجز ذلك علمها فلهذا نسبة بينها وبينه ما اقتضت لها السمع
 والطاعة وليس ذلك أكثر من انها ملك له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع
 عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هذا ملكا عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقوم
 بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا في الرحمن عبدا وهذا الملك هو
 ملكك السموات والارض الذي أطاع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى
 ابراهيم ملكك السموات والارض وأنت تعلم انه اذا كان الامر كذلك فانه يجب أن لا تكون خلقه هذه
 الاجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان العقل الانساني يقهر عن ادراك كيفية
 ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود في رام ان يشبهه الموجودين أحدهما بالآخر وان الفاعل لهما
 فاعل بالحق الذي يوجد به الفاعلات ههنا فهو شديدا الغلبة عظيم الرلة كثير الوهلة فهذه هو أقصى
 ما يفهم به مذهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخلق لها في انه ليس بجسم واثبات مادونه

لا طبع ولا قسروا ايضا لو كانت حركاتها قسرية لمكانت على موافقة القاهر فوجب تشابه حركاتها الى الجهة والسرعة والبطء وتوافقها
 في المناطقي والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسرا لامن بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة
 فتمسح ان تكون ارادية (وجوابه) اننا لا نسلم ان الادلة متحركة والذي عول عليه الرياضيون في ان الادلة متحركة هي المشاهدة
 وهي انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما ثبت حركاتها الواسعة المتحركة عليها ومحال وما ذكره من الدلائل على

لمتناع الخرق عليهم انهم لو كانت قائمة بالخرق لكانت اجزاها قابلا للخرق فيلزم ان تكون اليهات متحدتها اذا اختلفت في لا يكون
 الا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليم انما يتم في المحدود دون ماعداه وأما الطبيعيون فيعتقدونهم في اثبات كون الافلاك متحركة
 بالاستدارة هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي للفلك لا يجب له من الوضع والمحاذاة ما هو عليه بحسب ذاتها والا لكانت متخالفة
 في الطبيعة لاختلافها في اللوازم ٥٢ فلا يكون الفلك بسيطا فاضى وضع يفرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظر الى ذاته وامكان زواله

بقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائرة وهي لا تصور الا بالميل لان الميل هو الالة القريبة للحركة فيجوز ان يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب ان يكون قيمه بداميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبدأ والابدا هو الصورة النوعية التي لا يجوز ان تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجوده مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجى ايضا امتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الاذوميل مستقيم او مركب بمتنوع وجوده عنفسد الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا غير

من الموجودات التي ليست باجسام واحدها هي النفس وأما اثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الاجسام التي نشاهد احوالها المتكاملة ونفسها يبرجدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفهومة بهم الى ما قصدوا وبينا في ثبوتها من قوانيها بعد عند التكلم في طرف اثبات وجود الله تعالى واذا قد تقرروا هذا فارجع الى ذكر شئ مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة وتعرف مرتبة في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب (قال أبو حامد) راداعلى الفلاسفة قلنا ما ذكرتموه من كجاء الى قوله الاغلبات الظنون (قلت) لا يبعد ان يمرض مثل هذا الجهال مع العلماء والجمهور مع الخواص كما يمرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانع اذا اوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ونقضوا الافعال العجيبة عنها من افعالهم الجهور وظنوا انهم مبرهون وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرهين من العقلاء والجهال من العلماء وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي ان يلقى بها آراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركتهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو بطلانها (قال أبو حامد) فتدخل هذا كلام في قولهم واجب الوجود ويمكن الوجود الاعتراض على مثله لا يخصر ولكن كانه رد الى قوله غير موجود الممكن (قلت) اما قوله ان قوانيها في الشئ انه يمكن الوجود لا يخلو اما ان يكون عين الوجود أو غيره أى معنى رائد اعلى الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلامعنى اقولهم ان يمكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان غيره لم يمكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يضرعون فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسمائنا اننا وذلك ان واجب الوجود ليس هو معنى رائد اعلى الوجود خارج النفس وانما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست رائدة على ذاته وكما ان ارجحة الى نفي العلة اعني ان يكون وجوده ملول عن غيره فكانه ما أثبت لغيره سلب عنه منزلة قوانيها في الوجود انه واحد وذلك ان الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى رائد اعلى ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضت ان ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا يمكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة رائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضى ان لا يكون وجوده واجبا لابهلة فهو يدل على ذات اذا سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أى مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود فكانه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لعله والذي هو واجب لعله ليس واجبا لنفسه فلا يشك احد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أى قائمة للذات ولا رائدة على الذات وانما هي احوال سلبية او اضافية مثل قولنا في الشئ انه موجود فانه ليس يدل على معنى رائد اعلى جوهره خارج النفس كقولنا في الشئ انه مبيض ومن هذا غلط ابن سينا فظن ان الواحد معنى رائد اعلى الذات وكذلك الوجود على الشئ في قولنا ان الشئ موجود وسأقضى هذه المسئلة وأول من استنتج هذه العبارة هو ابن سينا اعني قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك ان الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني هو ان نقول عقله الى قوله ولا

تمام (أما أولا) فلانه معنى على البساطة وذلك لانه لا في المحدود دون ماعداه (وأما ثانيا) فلان اللازم عدم وجوب الوضع والمحاذاة فلا اجزاء المفروضة للفلك جواز زواله عنها وذلك لانه لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز ان يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غيرهما كما اعتبر تلك المحاذاة والوضع معهما كانت تلك الحركة طبيعية أو غيرية (لا يقال) لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبيعتها لكانت متحدة بالنظر الىها وامتناع حركتها بالنظر الى طبيعتها عبارة عن امتناع

عليها بالعدم حركتها الحق سكونها ومناها وجوب الوضع لطبايع الأجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم أن يجب الوضع بالنظر إلى طبائعها
هذا خلاف وأيضاً فإن النصف من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر منه تحتة فلو فرضنا أن ماسوي الفلك من العناصر والمركبات
بجملها لا تتغير أصلاً فلا شك أن النصف الأفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الأفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه
لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الأفوقية والالزم اختلاف مقتضيات طبيعتي واحدة ٥٣ بسيطة فبالنظر إلى طبيعتي ما يجوز

أن يصير الأفوقاني تحتانياً
وبالعكس وما ذلك إلا لجواز
الحركة عليها إذا افترض
أن ماسوي الفلك لا يتبدل
عن حاله لا نأقول لأن سلم
أن معنى اقتضاء طبائعها
السكون وجوب الوضع
لطبايع الأجزاء فانه لا يكفي
في وجوب الوضع وجوب
سكون تلك الأجزاء فقط
بل لابد مع ذلك من وجوب
سكون ما اعتبر به الوضع
والحفاظ معه وهو ظاهر
فلا خلاف والأفوقية والتمكية
لنصف الفلك اعتبر
محض منسلاً لأصل له بل
الواقع أن النصف من
الفلك محاذ لنصف من
الأرض ونصف آخر منه
محاذ لآخر منها والنصفان
من الفلك لا يقتضي
طبيعتي ما محاذ لنصف في
الأرض بعينه ما ولكن
ذلك لا يستلزم جواز الحركة
على الفلك بل يكفي في ذلك
جواز الحركة على الأرض
قسراً أو طبعاً ولا يناقضه
اثباتها على حالها (وأما
ثالثاً) فلم يجوز أن يلحق
بجزء من الفلك صورة
متنوعة لا يشارك فيها جزؤه
الكل فتكون تلك

يعقل غيره (قلت) الصحيح أن ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وأنه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن
مرتبة الأول والأول في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمراً
مضافاً وهو كونه مبدئاً لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من
جميعها على ما سنقول به وذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزم منها إياه (قال أبو حامد)
فإن زعموا أن عقله إلى قوله فيكون راجعاً إلى ذاته (قلت) هذا كلام مخيل بل كونه مبدئاً على النحو من
الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالانحس فان المعقول هو كمال الفاعل
عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فنقول والمعلول علة إلى قوله فليس يلزم منه
المتخلفات (قلت) ما حكاهم ناعن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد غير
جائز على أصولهم فانه لا كثرته في تلك العقول أصلاً عندهم وإستتباين عندهم من جهة البساطة
والكثرة وانما تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم
أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته لا معنى مضافاً إلى علة وسائر العقول تعقل من
ذواتها معنى مضافاً إلى عالمها فتدخلها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة
من البساطة إذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول ولا واحد منها بوجده بسيطاً
بالمعنى الذي به الأول بسيط لأن الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثم إن
كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعله فانه كذلك والعقل بطابق المعقول في جميع الكل إلى
ذاته فلا كثرته إذن وإن كانت هذه كثرته هي موجودة في الأول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعلول
في العقول المفارقة معنى واحد ابينه أن تكون كلها تستوي في البساطة فانهم يذهبون أن هذا المعنى
تفاضل فيه العقول بالأقل والأزيد وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول والسبب في ذلك أن العقل
الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به فلو كان العقل والمعلول في واحد
واحد منهما من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الأول لمكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات
بغيرها وأما كان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله
والجواب هو جدي وانما عكس أن تتكلم في هذا كلاماً مبرهاً نيام قصو ونظر الإنسان في هذه المعاني
إذا تقدم الإنسان فمعرفة ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي
النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلامعنى للكلام في هذه المعاني بادئ الرأى وبالمعارف العامة التي
ليست بمخاصة ولا مناسبة وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها
أشبه شيء عن يدهي ولذلك صارت الأشعرية إباحية آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبهتان
النظر الأول للإنسان في الموجودات (قال أبو حامد) ولترك دعوى إلى قوله من الكثرة (قلت) يريد
أنهم إذا وضعوا أن الأول يعقل ذاته ويعقل من ذاته أنه علة لغيره فلهم أن ينزلوا الله ليس واحداً من كل
جهة فكان لم يتبين بعد انه يجب أن يكون واحداً من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين
ويتأولون انه مذهب أرسطاطاليس (قال أبو حامد) فان قيل الأول لا يعقل إلى قوله لتجب منه (قلت)
انه ينبغي للذي يريد أن يخص في هذه الأشياء أن يعلم أن كثير من الأمور التي تبين في العلوم النظرية

الصورة مقتضية لوضع معين لا يمارقها أصلاً (وأما رابعاً) فلأننا أنسلم أنه يجب أن يكون في الأول مبدئاً مستديراً الذي ثبت
على تقدير صحة ما تقدم أمكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود المائل المستدير بل أمكانه ولا يلزم من أمكانه وجود مبدئه
بالعمل بل أمكانه (فان قلت) قد أقبح الدلالة عليه فيما سبق بأن المبدأ هو الصورة النوعية فإذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالعلم
يلزم وجودها فيه بالعلم والالم يكن الفلك موجوداً بالعلم لا متنازع وجود الجسم بدون الصورة النوعية (قلت) كون المبدأ هو

الصوره النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستقيم في ذلك وذلك لا يستلزم ان يكون مبدأه هو الصورة النوعية الفلكية بل وان يكون امر خارجا وما قيل من ان الامر الخارجى يكون كاسر او لا فامر ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يتخلو من ان يكون المبدأ الصورة النوعية او الامر الخارجى فان كان الاول فلزوم وجوده ظاهر وان كان الثاني فكذلك لان ذلك الامر اندارجى يكون فامر فيمكن التحريك ٥٤ القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريك كاسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعى

و لما امتنع على الاول ذلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ للميل المستدير وبذلك يتم المطلوب (قلت) لا نسلم ان كل ما يقبل تحريك كاسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعى وما ذكر من الدليل عليه غير تام على ما عرف في موضعه (واما خامسا) فلانا لا نسلم ان وجوده مبدأ للميل المستدير في البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقضى شيئا ولا يعوقها عنه اغنا يصح في الطبيعة ان يكونها غير شاعرة واما في الطبع الذى هو اعم منها والكلام فيه ههنا فلا (واما سادسا) فلانا لا نسلم ان لا عائق عن الحركة المستديرة الا ذوميل مستقيم او مركب واغنا يتم لو تحصر العائق في الجسم وهو ممنوع ولا نسلم ايضا امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت الا في المحدد (واما سابعا) فلانا لا نسلم ان وجود مبدأ الميل وعدم العائق

اذا عرفت على بادئ الرأى الى ما يعقله الجهور من ذلك كانت بالاضافة اليهم شيئا بما يدرك الناس في نومه كما قال ران كثير من هذه ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هي معقولة عند الجهور بعشرون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل الى أن تقع بها لاحد اتباعا واغنا سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجهور وروى هو ارفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التى تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض اقلوا وانهم ان المستحيل وان كان من يتخيل ذلك عندهم كالتأني واعبر علينا اقتناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الأمور الهندسية وبالجملة في الأمور التعليمية فاحرى أن يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية اعني ما اذا صرح به للجهور وكان شديدا وقبحا في بادئ الرأى وشيئا بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات معجزة تأتي من قبيلها الاقناع في العقل الذى في بادئ الرأى اعني عقل الجهور فانه يشبهه أن يكون ما يظهر بها تحرك العقل هو عنده من قبيل المستحيل في أول أمره وليس يعرض هذا في الأمور العلمية بل وفي العملية ولذلك لو قدرنا ان صناعة من الصنائع قد تدرت ثم توهم وجودها لكان في بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنعة هي من مدارك ليست بانسانية فيعصهم ينسحب الى الجن وبعضهم ينسحب الى الانبياء حتى لقد زعم ابن خزم ان أقوى الأدلة على وجود الذوات هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا هكذا فينبغي لمن أثرطاب الحلق اذ اوجد قولاشيئا علم بمقدمات معجزة تزيد عن تلك الشبهة أن لا يمتنع أن ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى لانه توقف منها عليه ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والذي يثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المستعمل واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية أخرى أن يكون موجودا لهذه العلوم عن العلوم التى في بادئ الرأى واذا كان هذا هكذا فينبغي أن يعلم ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع باح في سائر العلوم وتحرم في هذا العلم ولذلك لنا أكثر الناظرين في هذا العلم الى أن هذا كله من باب التكليف في الجهور الذى لا يفهم العقل لانه لو كلفه لكان العقل الازلى والكاش الفاسد واحدا واذا كان هذا هكذا فالله أخذ الحق من تكلم في هذه الاشياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم ولذلك يقول أبو حامد ان علومهم الالهية هي ظنية وليكن على كل حال فنحن نروم أن نبين من أمور معجزة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نك نسخر ذلك الا لان هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فانه سألته وحسبه واما نحن فنانبين لأمرنا التى حركت العلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدأ الاول وسائر الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك ونبين أيضا الطرق التى حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدأ الاول وفى سائر الموجودات والشكوك الداحلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه سكتهم ليه يكون ذلك مما يحرك من

ولما امتنع على الاول ذلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ للميل المستدير وبذلك يتم المطلوب (قلت) لا نسلم ان كل ما يقبل تحريك كاسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعى وما ذكر من الدليل عليه غير تام على ما عرف في موضعه (واما خامسا) فلانا لا نسلم ان وجوده مبدأ للميل المستدير في البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقضى شيئا ولا يعوقها عنه اغنا يصح في الطبيعة ان يكونها غير شاعرة واما في الطبع الذى هو اعم منها والكلام فيه ههنا فلا (واما سادسا) فلانا لا نسلم ان لا عائق عن الحركة المستديرة الا ذوميل مستقيم او مركب واغنا يتم لو تحصر العائق في الجسم وهو ممنوع ولا نسلم ايضا امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت الا في المحدد (واما سابعا) فلانا لا نسلم ان وجود مبدأ الميل وعدم العائق

احب

يدلان على وجود الميل بالفعل فيم الجوز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه

ولا يوجب الميل لانه ما ذلك الشرط ثم ان ماد ذكره من الدليل على ان الاول ذلك متحركة على الاستدارة معارض بأن الاجزاء التى يدور عليها الملك على تقدير حركته كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها وان المقطعين اللتين يكونان قطبي الملك تساويان سائر النقط المفروضة فيه فيكونه متحركا على وضع مخصوص ونقطتين مخصوصين ترجيح بالمرجح ورجحا أجابوا عنه بان ذلك المخصص لا مرعا الى الحركة

وان لم يعلم بعينه (هذا) ولو سلم ان الفلك متحرك فلا نسلم انه لا جأثر ان تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل شئ يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يماثل غايته انه توجه الى مثله ولا نسلم استحالة (فان قلت) يمكن ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعاً متحركاً ومثله لا يتصور من ٥٥ فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين

وتركه لا يكون الا باختلاف
الاغراض الموقوفة على
الشعور والارادة (قلت)
هذا منقوض بحركة الحجر
من علو الى اسفل بطبيعته
فان اية نقطة تقدر في
وسط المسافة يطلب بها الحجر
بتلك الحركة ثم يتركه
(فان قلت) ليس المطلوب
فيما ذكر من المثال شئ
من النقط الواقعة في وسط
المسافة بل المطلوب طبعاً
هو الحصول في النهاية
الطبيعية ومن ضرورته
مرور الجسم في حركته
الى تلك النقطة (قلت)
فكذا فيما نحن بصدده
يجوز ان لا تكون الاوضاع
المذكورة مطلوبة للطبيعة
الفلكية بل يكون المطلوب
نفس الحركة (فان قلت)
الحركة ليست من الامور
المطلوبة لذواتها بل
حقيقته التادى الى الغير
فلا تكون مطلوبة لذاتها
بل لغيرها (قلت) لا نسلم
ان الحركة لا تكون
مطلوبة لذاتها ولا نسلم
حقيقته التادى الى غيره
فان هذا من مصطلحات
الفلاسفة وما الدليل على
ذلك ولا يلزم من وجودها

أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريدين ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله
اليه (فانقول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين الى قول من يدعوهم
الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك أنهم سمو وجدوا الاشياء المحسوسة
التي دون الفلك ضربين متغسة وغير متغسة ووجدوا جميع هذا الكون المتكئون عنهم متكئون بشئ
سموه صورة وهو المعنى الذي به صار موجوداً بعد ان كان معدوماً ومن شئ سموه مادة وهو الذي منه
تكون وذلك أنهم افروا كل ما يتكون هذه الغاية تكون بشئ سموه صورة ومن موجود غير قسموا
هذا مادة ووجدوه ايضا يتكون عن شئ سموه فاعلا ومن أجل شئ سموه ايضا غاية فافترضوا اسباباً أربعة
ووجدوا الشئ الذي يتكون به المتكئون اعني صورة المتكئون والشئ الذي عنه يتكون وهو الفاعل
القر يربله واحد اما بالنوع واما بالجنس اما ما بالنوع فمثل ان الانسان يلد انسانا والغرس قرسا واما
ما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تخرج عندهم الى غير نهاية ادخلوا
سبباً فاعلا اول باقيا فافترض من قال هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله
مبدأ مفارق قاع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلا دون
واكتفوا به في تكون الاجرام السماوية وهو مبادئ الاجرام السماوية لانه وجب عندهم ايضا ان يجعلوا
لها ايضا سببا فاعلا واما مادون الاجرام البسيطة من الامور المتكونة بعضها بعينها المتغسة فوجب ان
يدخلوا من أجل النفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التي تظهر في
الموجودات وهو الذي يسميه جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق
فبعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله اجرام السماوية وبعض جعله الاول ويسمى جالينوس
هذه القوة الخلاق وشك هل هي الاله او غيره وهذا في الحيوان والنبات المتناسل واما في غير ذلك من
الذيات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ اكثر فلهذا مقدار
ما انتهى اليه فافترضوا ان الموجودات التي دون السماء وخصوا ايضا عن السموات بعد ما انفقوا انها
مبادئ الاجرام المحسوسة فافترضوا على ان الاجرام السماوية هي مبادئ الاجرام المحسوسة المتغيرة التي
هنا ومبادئ الانواع اما مفردة واما مع مبدأ مفارق ولما لخصوا عن الاجرام السماوية فظهر لهم انها غير
متكونة بالمعنى الذي به هذه الاشياء كائنة فافترضوا اعني مادون الاجرام السماوية وذلك ان المتكئون بما
هو متكون يظهر من امره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم تكونه الا من شئ هو جزء وذلك ان
المتكئون منها انما يتكون من شئ عن شئ وبشيء وفي مكان وزمان وافروا الاجرام السماوية شرطا في
تكونها من قبل انما الاسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت
هنا اجسام اقدم منها في شرط في تكونها حتى تكون هي جزءا من عالم آخر فيكون ههنا اجزاء سماوية
مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تلك متكونة لزم ان يكون قبلها اجسام سماوية اخرى وعبر ذلك الى
غير نهاية فلما قرر عندهم هذا الخوض في النظر وباتجاه كثيرة هذا أقرب بها ان الاجرام السماوية غير
متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة لان المتكئون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا
مفهوم غير هذا فظهر لهم ان هذه ايضا اعني الاجسام السماوية لها مبادئ تتحرك بها وعندها ولما لخصوا

مع التادى داغما كون حقيقة هذا ذلك ولو سلم انها لا تكون طبيعية وليكن لا نسلم انها لا تكون قسرية بقولهم لان القسرية لا يكون على
تخلاف الطبع ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فافترضوا حركة المتحرك من مبدأ خارجي سواء وحدها متحرك
طبيعية تقضي خلافها ولم توجد وما ذكره من ان العدم لا يلبس الطبيعي لوقوعه بالقسرية لزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لامعة
لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هنالك طبيعة تقتضي ميلا نحو الفلك هذه

الحركة فانه يجوز أن لا تكون حركاتها المستمرة طبيعية ولا تكون إلا فلا تكون الحركات غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم أيضاً أنها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القامر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القامر منضمراً في الأفلاك وهو ممنوع
 الفصل السادس عشر في إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء
 قالوا الغرض المحرك للسماء هو ٥٦ التشبيه بالمعقول المفارقة لأن حركة الأفلاك ارادية لماسر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان

البديهة تشهد بان الخلة الميلانية المسماة بالارادة لا تتعلق بالشيء مشهور به يرى المحرك بالارادة وجوده أولى من عدمه وذلك الشيء هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان لنا حركات ارادية من غير ان يكون هناك غرض كحركة العايت بالعبادة والساهي والناثم (بحواه) ان في العبث ضرباً خفياً من اللذة وان النائم والساهي انما يقبلان لتخيل اللذة أو أثارها حالة محمولة أو أثارها لوصف وعدم تذكر العايت والناثم والساهي لتخيل تلك الغايات لا يلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخييل شيء آخر وانخفاض ذلك الشعور شيء ثابت يتوقف وجوده التذكير على جميعها ولا يلزم من عدمه عدم التخييل لجواز ان يكون لعدم الشعور بذلك التخييل أو ادم انخفاض الشعور وإذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية من غرض فالفرض لا يخلو من أن يكون حسياً أو عقلياً لا جائز

عن مادي هذه ظهروا انه يجب أن تكون مبادئ الحركة لها وجودات ليست بأجسام ولا قوى في أجسام أما كون مبادئها ليست بأجسام فلانها مبادئ أول للأجسام المحيطة بالعالم وأما كونها ليست قوى في أجسام فلان الأجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة هي الحيوان لان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذا كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد أعني مركب من هولي وصوره والهيولي شرط في وجود الصورة وأيضا لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه كانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام أخرى أقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادئ بهذه الصفة أعني ليست أجساما ولا قوى في أجسام وكان قد تقرر لهم من أمر العقل الانساني ان للصور وجودين وجوده معقول اذا تجردت من الهيولي ووجوده محسوس اذا كانت في هيولي مثال ذلك المحركة صورة مجادية وهي في الهيولي خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولي في النفس وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقات باطلاق عقولاً محضة لانه اذا كان عقلاً ما هو مفارق لغيره فظاهره مفارق باطلاق أخرى أن يكون عقلاً وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل ليس شيئاً غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولي فصح عندهم من قبل هذا ان للموجودات وجودين وجوده محسوس ووجوده معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا المكن هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وان تدبيرها المصنعة من الموجودات انما هو من قبل انها ذوات نفوس ولما كان بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني رأوا ان هذه العقول أشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل الانساني في أن معولاتها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها المكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذا كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورة واما تلك المعولاتها هي العلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة وأما الترتيب الذي في العقل الانساني فينبغي انما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصاً جداً لان كثيراً من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا فاذا كان ذلك كذلك فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود أحسنها وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني أشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المفارقة أشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لها أيضاً في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفضل تلك العقول في أنفسها ولما نظرنا أيضاً الى الجرم السماوي ورأوا في الحقيقة جسمها واحد أشبه بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان السككية وهي عقلية بجميع جسامه وهذه الحركة هي الحركة اليومية ورأوا ان سائر الاجسام السماوية حركاتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها الجزئية فاعتقدوا المكن ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم بأسرها انما يرجع لمبدأ واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم

أن يكون الغرض المحرك لذلك حسياً لان كل غرض حسى فالدهي اليه اما حذب الملاعة أو دفع مصنوعا
 المفارقة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسى لا يكون فيه جذب ملائم ولا دفع منافرة عند المدرك لم يهجم أن يكون غرضه بالاعتماد على النفس بالضرورة فحذب الملائم هو الشهوة ودفع المتافره هو الغضب وهما سالحا لان على الأفلاك لانهما يختصان بالجسم الذي يتفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والأفلاك لا تتحرك ولا تتغير لنزول صورتهما الى صورة أخرى ولا تتكون

ولا نفقد لثبوت صورها النوعية بعضها بعض ولا تنمو ولا تذبل ولا تتحلل ولا تتكاثف أو تتغير مقدارها زيادة وتقصاها ولا تتغير في كيفية ثباتها من أشكالها واستمرارها بل لا تغير قيمها إلا في أوضاعها التي لا تتصور كون بعضها طبيعيا وأولى لأنها أبسطها تهكون نسبتها إلى جميع الأوضاع على السواء نظهر أن الأجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا تكون حركاتها لأغراض حسية فتعين أن يكون الغرض أمرا ٥٧ عقليا وذلك الأمر على ما أن يمكن حصوله بالحركة أو بغيرها

بالحركة أو بغيرها
بأصل لأن الإرادة المقيمة
عن تصور عقل ذاتها
عاقلة مجردة بحسب ذاتها
عن العوارض المادية
يستحيل أن تكون نحو شيء
محال ولأن طلب المحال
لا يدوم أبدا الدهر إذ لا بد
من اليأس من حصول
ما هذا شأنه فتقف الحركة
ولا تستمر وهو محال لأن
الحركات الفلكية واجبة
الدوام لأنها حاكمة للزمان
الذي يمنع عليه العدم
سابقا ولحقا فتعين أن
يمكن حصوله بالحركة
وحينئذ ما أن يكون عائدا
إلى العالم العنصري وإلى
نفسها وإلى أمرا على
منها لا يسيل إلى الأول
والثالث والآخر استكمال
الكامل بالناقص أما على
الثالث وهو أن يكون
الغرض عائدا إلى الأعلى
فقط أمرا لأن العالي كامل
وقد استغاد كما لا من
السافل الذي هو ناقص
وأما على الأول وهو أن
يعود الغرض إلى السافل
فلأن اتصال ذلك الغرض
إلى السافل يجب أن يكون
أولى بالقياس إلى الفلك

هذه نوعا واحدا فإما ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا المكان هذا أن تلك المبادئ المغارقة
ترجع إلى مبدأ واحد فمفارقة هو السبب في جميعها وأن الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب
الذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وأن هذا
النظام والترتيب هو السبب في سائر النظميات والترتيبات الذي يصادفونه وأن العقول تتفاضل في
ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل إلا ذاته وهو يتعقل ذاته بعقل جميع
الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام ومادونه فهو هو غايها بحسب ما يعقله من
الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول وأن تفاضلهما في تفاضلهما في هذا المعنى ولزم على
هذا عندهم أن لا يكون الأقل شرفا يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف من نفسه ولا الأشرف يعقل
ما يعقل الأقل شرفا من ذاته أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة
لأنه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين فمن هذه الجهة قالوا أن الأول لا يعقل إلا ذاته
وأن الذي يليه غايها يعقل الأول ولا يعقل مادونه لأنه معلول ولوعلة له أعاد المعلول علة وأعتقدوا أن
ما يعقل الأول من ذاته هو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه من ماله هو
علة الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بتخليقه ما به ما هو علة لذاته وهو العقل الإنساني بحسب
فعل هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في
العالم فإذا تأملت فاستبقت بقول أقوام من الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملّة أعني المعتزلة أولا
والأشعرية ثانيا إلى أن اعتقدوا في المبدأ الأول ما اعتقدوه أعني أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتا غير جسمانية
ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكاملة سمعية بصيرة إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه
الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها يدلم غير متناه إذ كانت الموجودات غير
متناهية ونفوا العقل التي ههنا وأن هذه الذات الحية عالمة المريدة السمعية البصيرة القادرة المتكاملة
موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به أنه تلحقه شذاعات
وذلك أن ما ههنا متصلة من الموجودات فهو ضرورة من نفس النفس لأن النفس هي ذاتها است
بحسب حية عالمة قادرة مريدة سمعية بصيرة متكاملة فهو لا يوضع وأما المبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة
للأدلة من حيث لم يشروا وأوسع كثيرا الشكر الذي تلزم هذا الوضع وأظهرها على القول بالصفات أن
يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف ما تضمنه الأشعرية من أن كل تركيب
محدث لأنه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات أمرا لا جائزا ولم
يروا أن فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا أن كل موجود فيه كن
أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شهبوا
بها المصنوعات نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذي أقنعوا به في أن الشكل
مثل هذا المبدأ وهو أنهم شهبوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية فقالوا لكل فعل بما هو فاعل فهو
صادر عن فاعل مريد قادر على عالم وأن طبيعة الفعل بما هو فاعل تقتضي هذا أو أقنعوا في هذا بأن قالوا
ما سوى الحى فهو جاد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل بخلاف الأفعال

(٨ - تهافت ابن رشد) واللم يصلح غرضه وحده أنه يستفيد الفلك تلك الأولوية من السافل بأصل كماله
على أن العالم العنصري أحقر بالنسبة إلى أجرامها الدورية من أن تترك لأجرامها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس
لجميعها بالنسبة إلى الأجرام الفلكية قدر ممد به بل إلى واحد من الأفلاك فضلا عن مجملهم وعافهم أن يكون الغرض عائدا إلى
أنفسها وحدها لا يخلو من أن يكون ذلك الغرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شيء ذات أو صفة لذات لا سبيل إلى الأول

لأن قيل الذات لا يكون الأدفئة فكان إذا ثبت رتبة تحت الحركة وهو محال لاستلزامه انقطاع الزمان ولأن الثاني لأن قيل الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من محالها الطائفة بالحركة وهو محال لما تقرر من ان الاعراض بمنع عليها لا انتقل فيكون الغرض محتج بالحصة وللبالحركة وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وان لم تنتقل هي بعينها بل حصل ما يغايرها فماتيات هي بل شيئا هو الذي قيل فتمين الثالث وهو ٥٨ أن يكون الغرض قيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موجود وهي بطلب الشبه

به فالمطلوب اما أن يكون قيل الشبه المستقر أي شها واحدا باقدا دائما فيلزم أحد الأمرين اما انقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون قيل الشبه الغير المستقر أي شها بعد شبه بحيث ينقضي شها ويحصل شها آخر ولا يخلو اما أن يحفظ نوعه بتعاقب الأفراد ولا يحفظوا الثاني باطل والالزم وقوف الفلك فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث برائة من القوة أو من حيث انه بالقوة والثاني محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوباً فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق المشبه به واجبا والا كان المشبه به في جميع اسماء اويات واحدا لان المطلوب متى كان واحدا

الصادرة عن الامور الطبيعية ونفوا مع ذلك أن يكون الاشياء الحية التي في الشاهد افعال وقالوا ان هذه الافعال تظهر مقترنة بالحي الذي في الشاهد افعالا وانما فاعله الحي الذي في الغالب قلزمهم أن لا يكون في الشاهد حية لان الحيات انما تثبت للشاهد من افعاله وايضا قيلت شعري من أين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والظن بقى التي سلموها في اثبات هذا الصانع هو ان المحدث له محدث وان هذا الامر الى غير نهاية فيستمر الامر ضرورة في محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا ان القديم ليس هو جسم فذلك يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قد عاينته فله شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بياحه ان العالم محدث اذ قد يمكن أن يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شئ من الاعراض التي استدلتهم منها على ان السموات محدثة لآمن الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركبا قد عايناه وضعوا ان الجسم السماوي يكون وضعوه على غير الصفة التي تفهم من السكون في الشاهد وهو ان يكون من شئ وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في الشاهد انما فاعله ان غير الموجود من صفة الى صفة لان غير العدم الى الوجود بل يحوله اعني الموجود الى الصورة والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشئ من وجود ما الى موجود ما محال له بالجواهر والحد والامم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم حملناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموجد باطلاق لا يتكون ولا يفسد فذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا أن يبينوا انها اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الة وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان اعتقدوا ان له مادة أو فاعله بجملة ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذه النوع من الفاعل انما يغير العدم الى الوجود عند الكون اعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس للاجسام أو بغير الوجود الى العدم عند الفساد اعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ وبين أنه لا يتقلب الضد الى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعلوم هو الذي يعود وجودا والحرار بارد والبارد حار ولذلك قالت المعتزلة ان العدم ذات ما لانهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي ظنوا من قبلها انه يلزم منها ان لا يكون شئ من شئ هي اقاويل غير صحيحة واقنعها انهم قالوا لو كان شئ عن شئ لمرا الامر الى غير نهاية (والجواب) ان هذا انما يمنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه يوجب مالا نهاية له بالفعل وكان دورا فليس بمنع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هواء الى غير نهاية وتوا الموضوع اذ لم يمتد بهم في حدوث الكل هو ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحد وادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انه لم يطردها الحكم لان مالا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث من شئ لآمن لآمن وهو من شئ من ان الكل حادث من لآمن وايضا ما قال هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمر منه المسألة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية

كان الطالب لا محالة واحدا وليس كذلك لان حركة الافلاك متخلفة في الجهة والسرعة المطلقة والبطء ولان يكون جرما فلكيا أو نفسا فلكية والايكانت حركة المشبه به والمشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطء وليس كذلك ولا علة لاحد الما مرفعة من أن يكون المشبه به عقولا متميزة كثره هي بالفعل من جميع الوجود تشبه بها النفوس الفلكية حتى لا يبقى في غير شئ بالقوة لاعلى معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل كمالها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات

الممكنة لها شيء بالقدرة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصادرت عنها لا مجرد ابا الكتابة ولم يبق في حركتها لئلا يقطع حركتها وقد عرفت
 ان ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالتشبيه اخراج كالاتها كلها الى الفعل وليكنها لا يخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل
 التدرج شيئا بعد شيء لا في نهاية الكمالات الا لا تقصده منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة
 الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غير ما هو منها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ امر آخر اجل واعلى فالافلاك لا يخرجها
 الاوضاع الممكنة التي

لاجرها من القوة الى
 الفعل يحصل لها التشبه
 في كونها بالفعل الى المبادئ
 العالية فتقتبس بتشبهها
 المذكور كمالات متوالية
 فكل نفس من هذه
 النفوس تنبعث عنها بما
 ينال من مدد القدسي
 حركة وتلك الحركة تعد
 لتحصيل كمال يشرق عليها
 وكل اشراق يوجب شوقا
 وحركة مستدعية لاشراق
 آخر وهكذا من غير
 انقطاع ولا وقف في
 حركاتها المعقدة لتحصيل
 كمالات على التوالي وبهذا
 ظهر ان ما ظن جماعة من
 اكابر الفلاسفة ان الحكماء
 ذهبوا الى ان حركات
 الافلاك المجردة اخراج
 الاوضاع من القوة الى
 الفعل التلويقي في الملك
 شيء بالقوة وشعروا عليهم
 بان الواحد منها لو اخذ
 ينتقل في زوايا الدوائر فلا
 ان مقصوده ان يخرج
 اوضاعه التي بالقوة الى
 الفعل بعد جاهل المجنوننا
 من قبيل بعض الظن اذ
 الحكماء لم يذهبوا الى ان
 حركاتهم مجرد ذلك بل طلبوا

المطلقة عندهم غير حادثه والمقدمة القسالة ان ما لا يتخلو عن الحوادث حادث است بحكمة الاما لا يتخلو
 عن حادث واحد بعينه واماما لا يتخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها اول فن ابن يسانم ان
 يكون الموضوع لها حادثا وهذا الماشر بهذه المتكلمون من الاشعرية اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة
 ثانية وهو انه لا يمكن ان توجد حوادث لانها لا نهاية لها في الاول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة
 فهذه وحركتها هي الشناعات التي يلزم وضع هؤلاء وهي اكثر كثرة من الاشعة التي تلزم الافلاسفة
 ووضعتهم ايضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الاول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط
 وذلك ان هذا الوضع يخالف ما يحسن من فعل الاشياء بعضها في بعض واكثر ما اذنه وابه في هذا المعنى
 ان الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة
 ما هو مفعول والحرك محرك من جهة ما هو محرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من
 جهة ما هو موجود بالفعل لان المبدء لا يفعل شيئا والذي يلزم عن هذا هو ان تنتمي الفاعلات المفعولة
 الى فاعل غير مفعول اصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وايضا فان الذي يلزم نتيجتهم من
 المحال اكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نتيجتهم وذلك انه ان كان مبدءا لوجودات
 ذاتا ذات حيا وعلم وقدره ارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية
 وليس بين النفس وهذا الموجد فارق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجد هو نفس ليس في
 جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري محتاج الى
 مركب اذ ليس يمكن ان يوجد شيء مركب من ذاته كما انه ليس يمكن ان يوجد جسم متكون من ذاته لان
 التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيئا غير المكون
 وبالجملة فكما ان لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود
 المركب ولا يمكن ان يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشيء علة نفسه ولذلك
 كانت المتبذلة في وضعهم هذه الصفات في المبدء الاول راجعة الى الذات لازادة عليها على نحو ما وجد
 عليه كثير من الصفات الذاتية اكثر من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحد او ازايا وغير
 ذلك اقرب الى الحق من الاشعرية وهذا مذهب الفلاسفة في المبدء الاول هو قريب من مذهب المتبذلة
 فقد ذكرنا الامور التي حركت الفريين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدء الاول والشناعات التي
 تلزم الفريين اما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاهما ابو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها
 سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد اشترنا نحن في هذا الكلام الى اعيانها ولجميع
 الى تمييز مرتبة قول قول من الاقوال التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاتعاق ومقدار ما يفيد
 من التهديتي على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال المجردة التي حركت الفلاسفة الى تلك
 الاعتقادات في مبادئ السبل لان منها يتأتى جوابهم لمقصودهم فيما يلزمونهم من الشناعات وذكرنا
 الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجتهم في ذلك ويناب عنهم اذ هم ان يحتجوا
 بها ومن العدل كما يقول الحكيم ان ياتي الرجل من الحجج لمقصودهم بمثل ما ياتي نفسه اعني ان يجهد
 نفسه في طلب الحجج لمقصودهم كما يجهد نفسه في طلب الحجج لذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي

لكمالات اللائقة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجل واعلى منها ونحوه في ان الافلاك متحركة
 ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى القول التي هي بالفعل من
 جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك الشيء الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما ان نوع الوضع
 يهتف بتعاقب الاوضاع يهتف نوع التشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من مبدءه فهذه تلك

أرضع سائل سائل الحركات ثم سائله الاوضاع ثم سائله التشبهات ثم سائله الادراكات والحركات والاضاع كالأث
للجسم وأما التشبهات وما يترتب عليها فهي كالات للنفس (هذا) على ان تعاقب تلك الاوضاع يستلزم رشح الخبير على العالم السفلي
اذ يحسب اختلاف اوضاع الاجرام النيرة يختلف آثارها في الاجرام السفلية ويتبع ذلك الآثار من الحركات ما أنت خبير بمجملاته
وان لم يكن لنا سبيل الى الاطاحة بتفاصيله ٦٠ فالافلاك تشبه بالبادي باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها

بالفعل راكضاً عنه الخبير
على الساقلات ويقع
السائل وان لم يكن مقصودا
من حركات الافلاك قصد
كما عرفت لكنه مقصود
تبعاً من حيث انها تشبه
بالساقول وليس حال
الانسان المنتقل في زوايا
الدار كذلك فلا ورودها
ذكر وان التشبيح ثم
انه لاستبعاد في ان يحصل
للفقوس الفلكية بسبب
اخراجها الاوضاع الممكنة
لاجرامها من القوة الى
الفعل استعدادات يترتب
عليها فيضان الكمالات
دون النفوس الانسانية
اذها مختلفة بالحقبة
فيحوزان بهكون
استعدادها بمحصل
الكمالات اقوى من
استعداد النفوس البشرية
فيه ثم استعدادها لمحصل
الكمالات باخراج الاوضاع
الممكنة لاجرامها من القوة
الى الفعل فتفيض تلك
الكمالات عليها من
مبدئها بخلاف النفوس
الانسانية هذا غاية تقرير
ما ذكر وافى هذه المسئلة
(و جوابه) اننا لانسلم ان
الحركة الفلكية ارادية

يقوله انفسه (فنعقل) اما ما شنعوا به من ان المبدأ الاول اذا كان لا يعقل الاذاته فهو جاهل بجميع
ما خاق فلما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات باطلاق واذا المعنى هو ان الذي
يعقله من ذاته هو الموجودات باثرف وجوده والعقل الذي هو علة الموجودات لا يعقل ذاته لانها موجودات
من جهة انما علة لا عقله لا كالحال في العقل من انفسه في قولهم انه لا يعقل مادونه من الموجودات أي انه
لا يعقلها بالجهة التي يعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها هو وجوده سواء سبحانه لانه لو عقلها هو وجود
بالجهة التي يعقلها هو اشارة في علمه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وهذه هي الصفة المختصة به تعالى
ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي اثبتوها له تعالى ولذلك لا يجوز
في علمه ان يوصف بانه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كاش وفاسد
وسبب هذا اكثر عند المتكلمين هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة
وسبب انهم مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انهم صرت بين قسمين ضروريين
(أحدهما) ان الله لو عقل الموجودات على انما علة له العلم للزم ان يكون عقله كائنًا فاسداً وان يستكمل
الاشرف بالاحس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء ونظامها السكك ههنا عقل آخر اس هو ادراك صور
الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون
ما يعقله ذاته هي الموجودات بوجوه اشرف من الوجود الذي صارت به موجودة والشاهد على ان
الموجود الواحد بعينه بوجوه اشرف من الوجود وهو ما يظهر من أمر اللون فان اللون نجده مراتب في
الوجود بعضها اشرف من بعض وذلك ان احس مراتبه هو وجوده في الهيدولي وله وجود اشرف من
هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود وهو وجود اللون مدرك لذاته والذي له في الهيدولي
هو وجود جادى غير مدرك لذاته وقد تبين اضافي علم النفس ان اللون وجوداً ايضا في القوة الخيالية
وانه اشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين ان له في القوة الدائرة وجوداً اشرف من وجوده
في القوة الخيالية وان له في العقل وجوداً اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد ان له في
ذات المبدأ الاول وجوداً اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن ان يوجد وجود اشرف
منه وأما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ
من تلك المبادئ فشي لا يقوم برهان على تفصيل ذلك وتحديده ولذلك لا ياتي التهديد الذي ذكره في
كتب القدماء واما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الاول وان فيضان هذه
القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ترتبط جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال
في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحداً موجوداً
بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول فأمر اجمعوا عليه لان السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد
والحركة اليومية التي يلعبها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء
هي كالحركات الجزئية التي لاجزاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة
بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى
مرتبطة بالقوة المائضة عن المبدأ الاول ولولا ذلك لافترقت اجزائه ولم تبق طرفة عين فان كان

وما ذكر والبيانه من الدليل فتد عرفت صفة ولوسلم فلانسلم لزوم غرض ما من الحركة ولم لا يجوز
أن يكون الغرض من الحركة وما يقال من ان حقيقة المتأدي الى غير فلا تسكون مصحوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولوسلم ذلك
فلانسلم ان الغرض لا يكون حسيماً (قوله) لان الداعي اليه اما الشهوات او الغضب وهما محالان على الفلك (تدليلاً) لان سلم استعماله تعالى على
الفلك فان اللازم في البسيط هو تشبه اجزائه المقرضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون للفلك شهودات غير

منها في محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون لها ذات غير متناهية من عقول غير متناهية على أن ما ذكرنا من أن
 الفلك لا ينخرق ولا ينشعب ولا يتكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ملائحته إلى خلافها أن تم تأنيبهم في المحدث الذي هو الفلك الاطلس
 دون ما سواه فية صمد لا يلهيهم عن مدعاهم ثم لا نسلم امتناع طلب المحل وما ذكرناه من أن الإرادة المنبثقة عن تصور عقلي لذات مجردة
 بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل أن يكون محو شي محال فكلام اقتناعي لا يقول ٦١ عليه في المطالب البرهانية وكذا

ما ذكر من أن طلب
 المحال لا يدوم أبدا الدهر
 بل لابد من اليأس عن
 حصول ما هذا شأنه فانه
 ليس بيقيني ولا نسلم أيضا
 امتناع استكمال العالي
 بالسافل ولم لا يجوز أن
 يكون للسافل كمال ليس
 للعالي فيستفيد منه وإن
 كان كمال العالي أكثر وما
 ذكرنا من أن العالم
 العنصري أحقر بالنسبة
 إلى اجزائها الشريفة من
 أن تتحرك لأجلها فكلام
 خطابي ولا نسلم أيضا أنه
 لا يكون الغرض نيل ذات
 (قولهم) نيل الذات
 لا يكون الادفعه فوقف
 الحركة بمنقطع الزمان
 وهو محال (قلنا) نسلم
 امتناع انقطاع الزمان
 وقد تقدم في مسئلة قدم
 العالم ولو سلم فأنما يفيد في
 الفلك الاعظم لأن الحركة
 الحافظة للزمان أغاها
 حركته فقط ولا نسلم أيضا
 أن المنشعب به لا يجوز أن
 يكون واجبا (قولهم)
 والا كان التشبه به في
 جميع السماوات واحدا
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز
 أن يكون الخفاف

واجبا أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بهما صارت الكثرة
 الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه أنها جسم واحد وقيل
 في القوى الموجودة فيه أنها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان
 الواحد من الحيوان الواحد فاضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية
 والعقلية هذه الحال أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ترتبط جميع القوى الروحانية والجسمانية
 وهي سارية في الكل سر بآثارها كذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول أن الله
 خالق كل شيء ومجسكه وحافظه كما قال الله تعالى إن الله يسلك السموات والأرض أن تزولا وس يلزم من
 سر بأن القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال إن المبدأ الواحد إنما
 فاض عنه أولا واحدا ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا التباين به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذي في
 غيره يولي بالفاعل الذي في هيولى ولذلك أن قيل اسم الفاعل على الذي في غيره يولي والذي في هيولى
 بأشترك الأسم تبيين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وأيضا فان وجود سائر المبادئ المفارقة لآثارها
 فيما يتصور منه شيء واحد وليس عتق أن يكون وهو يتصور شيئا واحدا بعينه يتصور منه أشياء كثيرة
 تصورات مختلفة كما أنه ليس عتق في الكثرة أن تتصور تصورا واحدا وقد نجد الأجرام السماوية كلها
 في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه فانما تتحرك بأجتهافي
 هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة وتكونها أيضا حركات تخصها المختلفة
 فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متخدين من جهة وهو من جهة ارتباط
 حركاتهم بحركة الفلك الأول فانه كما أنه لو توهم من متوهم أن العنصر المشترك لأعضاء الحيوان أو القوة
 المشتركة قد ارتفعت لا ترتفع جميع أعضائه ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الأمر في الفلك في أجزائه
 وقواها المحركة وبالجملة في مبادئ العالم وأجزائه مع المبدأ الأول وبعضها مع بعض والعالم أشبه شيء
 عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس
 الأول كذلك الأمر عندهم في العالم وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة إنما ترتبط بالرئيس
 الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقوف لواحدة واحدة من تلك لرئاسات على القابات التي من
 أجلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموصية لتلك القابات كذلك الأمر في الرئاسات الأولى
 التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين عندهم أن الذي يعطى الغاية في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي
 يعطى الوجود لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي يعطى الغاية في
 هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو الفاعل والذي يعطى الغاية في هذه
 الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ الجميع هذه المبادئ فانه فاعل وصورة
 وغاية وأما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطى الوحدةانية فكانت الوحدةانية التي
 فيها هي سبب وجود الكثرة التي ترتبطها تلك الوحدةانية صار مبدأ هذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية
 وصارت جميع الموجودات تطالب غايتها بالحركة نحو هي الحركة التي تطالب غاياتها التي من أجلها
 خلقت وذلك بين أما لجميع الموجودات فبالطبع وأما للإنسان في الإرادة ولذلك كان مكلفا من بين

لاختلاف القوا بل في النوع أولا لاختلاف الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون المشبه به
 جرمافلكيا أو نفسافلكية (قولهم) والا كانت حركة مشبه به والمشبه واحد في السرعة والبطء وانهم (قلنا) ممنوع وانما يلزم ذلك
 أن لو كان التشبه في الحركة وأما إذا كان التشبه في كمال آخر لجرم فذلك أو لنفسه فلا ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا
 (قولهم) إذ يلزم حينئذ تشابه الأفلاك في منهاج الحركة وسرعتها أو بطئها ممنوع إذ يجوز أن يكون العقل واحد كالاتمة مددة في تشبه

كل ذلك بهي واحد من كماله فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا (وقال الامام الغزالي) نقول لهم ما ذكرتموه من أن الغرض أعني التشابه بالعقل حاصل بالحركة المعنوية فلم كانت الحركة الأولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اخلافها انفع للعالم المعنوي في الاختلاف بالعكس فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات كانت من التثنيات والتدريجات وغيرها ٦٤ يحصل بعكسه وأيضا يمكن ان الحركة الى الجهة الاخرى فبايها لا تنحرك مرة من جانب ومرة

سائر الموجودات وتوهم من يدعيه وهو في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجلال وانما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الرئاسات التي في العالم وان كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند السلوك والترقي من العالم الأسفل الى العالم الأعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها من أجل حركات بعض فنبهوا الى الأول فالأول حتى وصلوا الى الأول باطلاق قلاصهم نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتركا واحدا والوقوف على الترتيب الذي أدركه الفلك في الموجودات عند الترقى الى معرفة الأول عسير والذي تدركه العقول الانسانية منها غماها ومجل السكن الذي حرك القوم أن اعترفوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أدلها في الموضوع وانهم رأوا ان الفلك الأعلى فيما يظهر من أمره أشرف مما تحته وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان واقائل أن يقول لعل الترتيب الذي في هذه الغما هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان أفعال هذه الكواكب أعني السيادة حركاتها من أجل حركات الشمس فدل المحركين لها انما يتقدمون في تحريكها كما تحرك الشمس وتحرك الشمس عن الأول فلذلك ليس يلقى في هذا المطلب مقدمات قيمة بل من جهة الأولى والاغلب واذا قد تقر بهذا فليجرب الى ما كما يسيله (قال أبو حامد) الجواب الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يخرج عنه (قلت) هذه جهة من يوجب أن يكون الأول بعقل من ذاته الله مدد عقل ذاته عقلا ناقصا وأما ما اعترض أبو حامد على هذا فعنا ان كان عقل ما هو له مدد فلا يخلو أن يكون ذلك لعلة أوله بعلة فان كان لعلة لزم أن يكون الأول لعلة ولا علة للأول وان كان لعلة بعلة وجب أن يلزم عنه كثرة وان لم يعلم فان لزم عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذي صدر عنه أكثر من واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود من مقتضى عقله فقد بطل قولهم أن يكون الأول واجب الوجود وان يدعى لمعوله (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالعلة ليس من ضرورة وجوده فاحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة ان تكون عارفة بمعلولها (قلت) هذا الكلام سفسطائي فانه اذا فرضنا العلة عقل لا يعقل لمعوله فانه ليس لزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته بل كنفوس ذاته اذا كان صدور المعلول عنه شيا تابعاً لذاته ولان كان صدور المعلول عنه شيا تابعاً لذاته ولان كان صدور المعلول عنه لا لعلة بل لذاته لزم أن يكون صدر عنه كثرة لان ذلك على أصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنه واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما وقع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا غما هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن أن يوجد مركب وهو أزل في كل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث وهذا شيء قد مر حبه ارسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا من قوائمنا بعد بياننا كثرة عند الحكماء في واجب الوجود وأما الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود فهو هذا الممكن الوجود المعلول بالاشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها ظهر حاله الممكن (قال أبو حامد) الاعتراض الثالث هو أن عقل المعلول الأول الى قوله هو لا في الهوس (قلت) الكلام ههنا في العقول هو في موضعين (أحدهما) فيما يعقل وما لا يعقل وهو مسألة خاض

من جانب استيعابها يمكن لما ان كان في استيعابها كل ممكن كمال وانما أن يقول لهم ان يتخامروا عنه بان المقصود بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته لا يصرف فيما هو المقصود وغرض اختيار الجهة أمر لا تهدي العقول الى اكنة ذلك واسدنا ندي الاطلاع على جميع أسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية التي هي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة وظلمات الهيولى لا تطالع على جميع ما في العالم المعنوي الذي هو أحقر وأخس بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع ما في عالم الافلاك الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال قالوا جميع الامور الكائنة مما تحقق أو سيحقق أو هو متحقق في الحال مرتبة

في المبادئ الالهية من العقول المجردة والنفوس الفلسفية أما ارتسامها في العقول فعلى الوجه الكلّي وقد سبق الكلام فيها فيه وأما في النفوس الفلسفية فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائين اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا على رأي الشيخ أبي علي لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة باجرامها اكتمل في نفوسنا بأبداننا ونفسنا مطبوعة في اجرامها اكتملتنا باطانة التي ترسم صور الجزئيات فيها الا ان الافلاك ليسا مطبوعين تلك القوة بجزء معين من ابدانهم جميع اجزائها بخلاف

الإنسان فان تلك القوة فيبقى الدماغ رزقا وان هذا هو المراد بما ورد في الشرح الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلسفية وانتقاشها بصور الجزئيات والمراد من كونها مكتوبة في اللوح لان اللوح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحلال كما يكتب للمصبيان على الألواح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهي

المقدار وهو ذابا على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم وما واثق الى يوم القيامة نعم لو قيل يكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور اتساع الجسم المتناهي المقدار على النفوس الدالة عليه على سبيل التفصيل اللهم الاعلى ضرب آخر لا تقدر على اكتناهاه اقوى البشرية ثم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطالب بحصلها هو ان حركة الفلك ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا يكون في وقوع الارادة الكلية لان الداخل في الوجود جزئي معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة

فيها القدماء وأما الكلام فيما صدر عن افانقرد ابن سينا بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة وتجرده هو الرد عليهم فتوهم انه رد على جميعهم وهذا كما قال ترمذي من قال في الحوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ابن سينا يقوم عليه برهان الاماظ وما من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلوم عندهم الاماظ من مبدئه ولا ههنا شئان أحدهما ذات والاخر معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا والبسيط لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول ان العلة الاولى وجودها بداتها اعني في الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها مة لولاه هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائد اعليها كالحال في المعلولات النارية مثال ذلك أن اللون هو شئ موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبحر هو من حيث هو مصنف والبهير ليس له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهوي في جواهر من طبيعة المضاف ولذلك انحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس (قال ابو حامد) الاعتراض الرابع ان نقول التثليث الى قوله زائدة اعليها (قلت) الذي يقوله ان الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهوي اذ ليس أحدهما علة مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني فيكون فيه ترتيب ضروري راقول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهوي كسائر الاجسام هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا كان مركبا كالحيو ان ولو سلم هذا كان الترتيب لازما لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها اسباب لبعض وكونها اسبابا لاجرام السماوية ولما دونها وكون السبب الاول سببا لغيرها هو غير هذا كله (قال ابو حامد) الوجه الثاني ان الجرم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الملك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط اعني انه جسم ذركية فيه اذن معينان (أحدهما) يعطى الجسمية الجوهرية (والثاني) الذكية المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية علة بل مرتبة وهذا كما وضع فاسد فان الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأمره يصدر عن مفارق وان صدر عندهم فانما تصدر الصور الجوهرية ومقادير اجزئتها عندهم نابعة الصور ولكن هذا عندهم في الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبداء مفارق خارج عن أصولهم وبعد جدوا الفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهوي وانما يفعل من الهوي والصورة المركب منه ما جعلا اعني المركب من الهوي والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهوي لكان يفعلها في شئ لامن شئ وهذا كما ليس رأيا للفلاسفة فلا معنى

فوقوع هذا المعين بهادون آخر ترجيح بالمرجح فادن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فالفلك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة الى نقطة معينة اخرى فله لامحالة تصورات جزئية لتلك الحركات المتعاقبة بالقوة الجسمانية ضرورية ان ارادتها وقوة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالاعتناء فان المسافة لامحالة تستعمل على امتدادها يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ المسافة الى اجزائها فقاطع تلك المسافة بتخييل الوصول الى آخرها

أولاً لم يتخيل تلك المذود واحد بعد واحد ويتبعث عن كل تخيل ارادة جزئية المقصد ذلك المذود ومع وصوله اليه تنفي تلك الارادة
ويجدد غيره فتصير كل ارادة سبباً لوجود حركة ووجود كل حركة سبباً للوصول الى حد وكل وصول الى حد سبباً لوجود ارادة تجدد
معه وهكذا فإذا كان للفلك تصور لجزئيات الحركة وأحاط بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون
بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ٦٤ ومن كون بعضها في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام
المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة اتفقوا ان جرم الفلك مثلاً جازئاً ان يكون أكبر أو
أصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه كما بههنا
تحريكاً طبيعياً بل كان اما زائداً على هذا التحريك واما ناقصاً وكلاهما يقتضي فساد الموجودات ههنا
لان الأكبر كان يكون فضلاً كما قال أبو حامد بل الأكبر والصغير كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما
(قال أبو حامد) زاد على الفلاسفة فتقول وتعين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا
القول انه يلزمهم ان في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان
الفاعل الواحد يصدر عنه أعمال كثيرة أو بعبارة أخرى ان كثير من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم
وصورة الجسم عن التفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الافعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل
له صدوراً أولاً بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائق على أصول الفلاسفة لا على أصول
المتكلمين وأظن أن المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدوراً أولياً كما تراه
الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سبباً لوجود النظام ووجود الأشياء الحاملة
لنظام فلامنى لا عاده ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان الفلك الأقصى الى قوله لا يخرج عنه (قلت)
البيسط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وهذا
يقولون في الاجسام الاربعية انها بسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة وهي الاجرام
السموية والبسيطة أيضاً يقال على ما أخذ الجزء والكل منه واحد وان كان مركباً من الاسطوانات
الاربعة والبسيطة بالمعنى المأخوذ على الاجرام السموية لا يبعد ان توجد أجزاء مختلفة بالطبع كالعين
والشمال للفلك والاقطاب والمكة بمأهى كره يجب أن يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود به
تختلف كره كره وليس يلزم من كون المكة كره لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هي
بسيطة من حيث انها غير مركبة من صور ومادة غير متشابهة من جهة أن الجزء القابل
لموضع القطبين ليس هو أي جزء اتفق من المكة بل هو جزء محدود بالطبع في كره ولولا ذلك لم
يكن لا كرهراً كره بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزالها انما غير
متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطباع ولأن يكون الفاعل مركباً
من قوى كثيرة لأن كل كره فهي واحدة ولا ينعى القول عندهم أيضاً بان كل نقطة من أى كره
انفقت يمكن أن تكون مركزاً وانما يخصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكرا الصناعية لا في
الاكرا الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه أن كل نقطة من المكة يصلح أن يكون مركزاً وان الفاعل
هو الذي يخصها أن يكون فاعلاً كثيراً لأن بوضع انه ليس يلزم في الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل
واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم
عن عشر ما علمين وهذا كله مضافات وهذيان أدى اليه هذا النظر الذي هو شبهه بالهذيان في العلم
الالهي والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنع صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما
أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا الواحد ادعى ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد

اختلاف النسب التي
تجدد بالحركة من التثليث
والقسديس والمقابلة
والمقارنة الى غير ذلك من
الحوادث السماوية
والحوادث الارضية تستند
الى الحوادث السماوية
أما غير واسطة أو بواسطة
واحدة أو أكثر وبالجملة
وكل حادث أرضي فله
سبب حادث الى أن ينقطع
السلسل بالارتقاء الى
الحركة السماوية التي
بعضها سبب لبعض فاذا
انتهى أسباب الحوادث
الجزئية الى الحركات
السماوية فالتمسور
للحركات متصور لها لان
تصور المزموم يسـ يلزم
تصور لوازمه ولوازمه
الى آخر السلسلة وعدم
علمها بما يحدث في
المستقبل لعدم العلم بجميع
أسبابه لان السماويات
كثيرة ولها اختلاف
بالحوادث الارضية وليس
في القوة البشرية الاطلاع
عليها ونفوس السماويات
مطلعة عليها لاطلاعها
على السبب الاول ولوزنها
ولوازم لوازمها الى آخر
السلسلة قال ولها ذاعوا

في

ان الثنائى يرى في نومه ما يكون في المستقبل
فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادئ الانها مشقة قوله بالتفكير فيما تورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة
الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بما في منطبع فيمنع فيها من الصور الخاصة له هناك ما هو اليق بتلك النفس من أحوالها وأحوال
ما يقرب منها من الأهل والولد والبلد ثم ان القوة الخيالية التي من طباعها الخيالية كانت تحاكي تلك الامور بأشكال تناسلها في الجملة

فحينئذ يدرك الحقيق من اللفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بذلك
 الصور وتوزع وان النبي عليه السلام ايضا يطالع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها ووقفتها بالحواس
 المقابلة لا تستعرقها الحواس الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا من اتصالها بتلك المبادئ فلا يرى هو في البقعة ما يراه
 غيره في المنام ثم القوة المتخيلة تمثل له ايضا ما رآه في المنام في ذلك ٦٥ ورجعنا في مثاله فيقترن مثل هذا الوحي

الى التعبير ولولا ان جميع
 الكائنات ثابتة في الأوح
 المحفوظ لما عرف الانبياء
 الغيب في بقعة ولا منام
 (ثم أجاب عما نقله عما
 حاصله) انه لم لا يجوز ان
 يكون اطلاع الانبياء عليهم
 السلام على الغيب واطلاع
 الناس في نومهم بما يكون
 في المستقبل بتعريف الله
 تعالى ابتداء أو بواسطة
 ملك من الملائكة من غير
 احتياج الى شيء مما ذكر
 (واما ما ذكر أولا) فيدعي
 على مقدمات لسنا نطول
 باطالها لكننا ننازع في
 مقدمات ثلاث منها
 (الاولى) قوله ان حركات
 الافلاك ارادية وقد فرغنا
 من ابطالها فيما سبق
 (الثانية) قوله لا بد في
 الحركة الارادية من ارادة
 جزئية وتصورات جزئية
 لا حركات الجزئية فانها
 غير ممكنة اذ ليس للفلك
 جزء عندكم بل هو متصل
 في نفسه وانقسامه ليس
 الا بحسب الوهم ولا للحركة
 فانها واحدة بالاتصال
 فيكون تشوقها الى استيقاظ
 الايون الممكنة لها وكيفية
 التصور الكلّي والارادة

في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدأ الاول (قال أبو حامد) فان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر
 منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسفة لزمهم ان يعتقدوا ان في المعلوم الاول كثرة لانهاية لها
 وقد كان لزمهم ضرورة ان يقال لهم من أين جاءت في المعلوم الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر
 عنه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان الفاعل لا يصدر عنه الا واحد
 يناقض قولهم ان الذي يصدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد
 الا ان يقولوا ان الكثرة التي في المعلوم الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثرة
 والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لانهما اول من قال هذه النكرات فقلدها
 الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني انما هي مما
 يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لم عندهم ان تكون ذاته ذات طبيعتين أعني صورتين فليست شعري
 أي هي الصادرة عن المبدأ الاول وأي هي الغير الصادرة كذلك يلزمهم اذا قالوا فيه يمكن من ذاته
 واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من
 واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو أمكن ان تنقلب طبيعة الممكن
 ضرورة وكذلك ليس في الطوائف الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بداتها او غير هذا كلها
 خرافات وأقاويل أضغاث مضطربة المتكلمين وهي كلها امور دخلية في الفلاسفة ليست حارجة على
 اصولهم وكلها أقاويل ليست تمنع مرتبة الاقناع الطعني فضلا عن الجدل ولذلك يحق ما يقول أبو حامد
 في غير ما وضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية (قال أبو حامد) قلنا فاذا جازعتم الى قوله بالعلوم الاول
 (قلت) هذا اللزوم صحيح وبخاصة ان صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدةانية التي صار بها
 المعلوم الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جازعوا كثرة في المعلوم الاول غير محدودة
 لم يحل ان يكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منها أو مساوية لها فان كانت أقل فيثبت لزم ان
 يدخلوا ثانيا ويكون شيء بلاعلة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم ان يدخلوا مبدأ ثالثا ولكن تكون
 الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال أبو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا
 جاز ان يوجد كثرة في المعلوم الاول عن غيرعلة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز بقدر كثرة العلة
 الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية وعلوم اول فان كان متخيلا وجود شيء مع العلة الاولى بلاعلة فهو
 مستحيل أيضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي معدة في المعنى وليس يفتقر أحدها
 من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شيء بلاعلة لم يخص احدى العلةين به أعني الاولى أو الثانية
 بل يكفي في ذلك ان يوجد مع أحدهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال أبو حامد) مجيبا عن
 الفلاسفة فان قيل اقد كثرت الى قوله وهذا ايضا قاطع (قلت) لو أجاب ابن سينا واثرا الفلاسفة ان
 المعلوم الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة عما يكون منها واحد فوحدانية اقتضت ان ترجع الكثرة
 الى الواحد وان تلك الوحدةانية التي صارت بها الكثرة واحدة هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد
 بسيط لا مترادوا من هذه الاوالم التي ألزمهم بها أبو حامد وخرجوا من هذه الشذاعات فابو حامد لما ظفر
 ههنا بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يجيبه بجواب صحيح من بذلك وكثرت المحالات

(٩ - تهافت ابن رشد)
 الكلية قالوا انه مثل الارادة الكلية والجزئية مثلا لاي فهم غرضهم فاذا كان للانسان
 غرض كلي في ان ينجي الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بقدر
 مخصوص بل لا يزل تجد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للكان الذي يتخطاه والجهة التي سلكها ويتبع كل تصور
 جزئي ارادة جزئية للحركة من الجهل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحجج لان

التي هي متعددة في النوعية إلى مكة والمسافة غير متناهية فيكون متغيرين مكان فن مكان وجهته عن جهة إلى ارادة أخرى بخزية وأما الحركة الساموية فله جهة واحدة فان الحركة لا تتغير على نفسها وفي حيزها لا تتجاوزها والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهي كهوى الجبر إلى أسفل فانه يطلب الأرض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو موجود على الأرض فمن الخط المستقيم ٦٦ فلم يفتقر فيه إلى تحديد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تحديد القرب والبعد والوصول إلى حد

واللازمة لهم وكل ما جرباط لا يسر ولو علم أنه لا رديه على الفلاسفة لما فرح به وأصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يضعوا في ذلك الواحد المصادر كثيرة فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة فوضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج إلى ادخال مبدأ ثالث ورابع بوجود الموجودات شئ وضعي لا يضطر إلى برهان وبالجمله هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثان وذلك انه يقال لم اختصاص العلة الثانية أن يوجد فيها كثر من دون العلة الأولى فهذا كله هذيان وخرافات وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد تدح حوى آخر مقاله اللازم بهذا المعنى وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدر وأن يقولوا في ذلك شيئاً وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم لم تكون القضية القائلة أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثره قضية صادقة أيضاً (قال أبو حامد) ثم نقول هذا باطل إلى قوله ووقع الاستغناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب واذا جوب بالجاب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شئ من هذه المحالات وأما ادفعهم من القول أن الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وان الواحدانية عنه هي علة وجود الكثرة فان سقطت من هذه الشكوك أبدأوا أيضاً فان الأشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالقيول الجوهرية وأما اختلاف الأشياء من قبل اعراضها فليس بوجوب عندهم اختلاف في الجوهرية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات والاجسام الساموية كما قلنا ليست مركبة من هيولى ومصورة ولا هي مختلفة بالانواع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لا تشترك في جنس اذ كانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الأشياء فلا معنى لتكثير القول فيه (قال أبو حامد) الاعتراض الخامس هو اننا نقول ان سلمنا إلى قوله في المعقولات (قلت) اما هذه الاقوال كلها التي هي أقوال ابن سينا ومن قال مثل قوله فهي أقوال غير صحيحة ليست جارية على أصول الفلاسفة وان كان ليست تبلغ من عدم الاقتناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه يمكن الوجود من ذاته واجسام غيره فاعلان نفسه ولقائه انما يصح تشبيهه بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان وما لا لوجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا وكان من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الأول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لم أن يصدر عن هذا الانسان شيان ان كان أحدهما من حيث يعلم ذاته والآخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعلا من حيث العلم ولا بعد أيضاً ان فرض فعلا من جهة ذاته أن يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو يمكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان هذان الوضعان موجودين لذاته فاذا لم يس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتجسدهم في أعين النظر ولا فرق بين هذا وبين من يقولوا اذا وضعتم موجوداً حياً بجسمه يريد ان ارادة عالماً يعلم سمعاً بصيراً متكهماً بسقع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم أن يكون الانسان الحي العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب أن يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود بوصفها فان كان الرجل قصه نقول الحق في هذه الأشياء ففلمط

والصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية (الثالثة) انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور توابعها ولوازمها وهذا أيضاً غير مسلم وليس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من نسبتها إلى الاجسام التي فوقه وتحتة وحوايه وبطلانه لا يخفى على أحد هذا ما ذكره (و نحن نقول) لم نجد فيما وصل اليه من كتبهم دليلاً لاختصاص على هذا المطلوب والذي يمكن لهم أن يقال ان النفوس الفلسفية عالمها المبدأ الأول جلت عظمتها والعلم بالمبدأ المستلزم للعالم عالم المبدأ فيكون عالمه بجميع الخواص لانها ترتقي إليه تعالى في سلسلة العلية ويحتمل أن يحمل على هذا الوجه قول الامام الغزالي رحمه الله تعالى في أثناء كلامه حيث قال ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول اه وحوايه منع ان النفوس

الفلكية عالمية بالمبدأ الأول بحقيقة ذاته فان النفس الانسانية لا تعلم بحقيقة فلم لا يجوز أن تكون النفوس فهو الفلكية أيضاً كذلك ومنع ان العلم بالمبدأ يستلزم العلم عالمه المبدأ وقد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقة ما عاها ولا شدة الغماغم من الاتصال بالسادى العالمية والانتقاش عما بينهما من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك (لا نقول) لان العلم انه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المخرج من الشهوة

والغضب والحزن والحق والحسد والجوع والالام وغير ذلك على تقدير ثبوتها لا يوجب انتفاء المنافع الا اذا ثبتت المنفعة لمنافع في ذلك
فان لم يثبت ذلك هذا اذا قيل ان الافلاك نفوس ساجدة (واما على رأي المشائين) فالظاهر ان الافلاك ليس لها نفوس مجردة
عندهم وانفس المنطبعة في المادة لا يتصور ادراكها تعالى لان الجسماني لا يدرك المجرد (واما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى)
فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمية يجوز ثبات الحركات الصادرة ٦٧ عنها الصادرة عنها بالارادة (وجميع

الحوادث الجزئية الارضية
والسموية لازمة لها)
فيلزم من العلم بها العلم
بتلك الحوادث وهو
لا يناسب مذهب الفلاسفة
ولا يصح نسبته اليهم لان
الحركات الفلكية وما
يستند اليها من الاوضاع
ليست عللا تابعة للحوادث
ولا عللا فاعلية لها بل هي
معدنات للمواد بمحصول
الحوادث فيها وانما يبدأ
وجودها هي المبادئ
المفارقة والعلم بمعدنات
الاشياء لا يستلزم العلم بها
عندهم اصل لابل انما
يدعون ان العلم بالعللة
اتامة يستلزم العلم بالمعلول
بل الواقع في كلامهم هو
الاستدلال بكون حركات
الافلاك ارادية على ان لها
نفوسا شاعرة بما تفعله عليها
لا متاع ارادة الشيء بدون
الشعور به (واما الاستدلال
بكون حركاتها ارادية على
كونها عالمية فيجب
الحوادث فكلما) وما ذكره
آخرا من ان نفوس
السموات مطلوبة علمها
لاطلاعها على السبب
الاول ولوازمها ولوازم
لوازمها الى آخر السلسلة

فهو معدور وان كان علم التوحيه فيها مقصده فان لم يكن هنالك ضرر ورتد اعية له فهو غير معدور وان كان
انما قصد بهذا اليك ان لا تعرف انفس عند قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة اعني المسئلة التي هي من ابن
جاءت السكرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الى رجل الا في كتب ابن سينا فالحق
القصو في الحكمة من هذه الجهة (قال ابو حامد) فان قيل فاذا اطلعت الى قوله ولا تتفكر وفي ذات الله
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ترجع فيه الى الشرع حق
وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء ممتما للمعقول اعني كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى
الانسان من قبل الوحي والمجهز المعدادك العنبر وري علمها في حياة الانسان ووجوده عنها ما هو عجز
باطلاق اي ليس في طبيعة العقل ان يدرك ما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس
وهذا العجز اما ان يكون في أصل الفطرة واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تلم وعلم الوحي
رجة لجميع هذه الاصناف واما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض
به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصد به طلب الحق لا ابتغاء الشكوك وتغير
العقول وقوله فانه ليس يعرف استحالته صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالته كون الشخص الواحد
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية في الشاهد والمقدمات
اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدتها
التي هي قوى التصديق فيها واذ لم يساعدها التخيال ضعف والتخيال غير متغير الاعتماد الجوهري وذلك ان
من ارتاض بالمعقولات واطرح الخيالات فالمقدمات في مرتبة واحدة عنده من التصديق واكثر
ما يقع اليقين يمثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فقرأى انها انما تختلف
اسماؤها واحدها من قبل افعالها وانما لو صدر رأي موجودات في عن أي فعل اتفق عن أي فاعل
اتفق لا خفاطت الذات والحدود وبطلت المعارف فالتفهم مثلا انما عجزت من الجادات بافعالها
الخاصة الصادرة عنها والجمادات انما عجزت بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر
عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة
والمركبة ولا عجزت لثناو ايضا ان يمكن ان يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة فقد أمكن فعل من غير
فاعل وذلك ان الموجودات الواحدة من وجودها لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن أن يوجد المعدوم من
ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج من جهة ما هو بالفعل فواجب
أن يكون نحو الفعل المخرج له من المعدوم الى الوجود وان خرج أي مفعول اتفق من أي فاعل اتفق
لم يمنع أن يخرج المفعولات الى الفعل من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج الخفاء كثيرة من
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن يكون فيه أعني تلك الأنحاء وما يناسبها الا ان لم يكن فيه
الأنحاء واحدها فخرج من مائر الأنحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل أن
يقول ان شرط الفاعل انما هو أن يوجد فاعلا لا ينفصل لا ينفصل من الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك

ان ارادته الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاو ببالنسبة الى الحوادث فهو اعادة لكلامه الاول وتكرار له من غير زيادة
قائده وقد عرفت ما فيه وان ارادته الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى فبر حرج حاصله الى ما ذكرناه من
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكافية والتصور الكلي وغير
ذلك مستدركة في الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل بل يمنع المقدمات المستدركة التي لا تدخل لحاف المقصود

أصلاً وقد أحاط أولاً بجميع حركات الحركة أراد به وثانياً في الاحتجاج على الحركة الإرادية التي تصور ذات حرة ولا حاجة في تنزيهها بالدليل على الوجه الثاني إلى شيء من تلك المقدمات أصلاً ثم أن ما ذكره رحمه الله يدل على أن قصة الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قال وتو لا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لمعرفة الأنبياء الغيب وأجاب بأنه يجوز أن يكون يتعرف الله تعالى ابتداءً أو بواسطة ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه ٦٨ الأخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لأصول الاسلام هو أنه يجوز أن يكون

لفعل أي موجودات في أي فعل اتفاق واختلطت الموجودات وأيضاً فإن الموجودات مطلق أعني الكلي أقرب إلى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك في القول بوجوده مطلق وكون مطلق القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون بابتائها انها لا موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح أن تكون الاحوال على الموجودات وكون الفعل الواحد مصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد ما بين منه في غير ذلك العالم فإن العلم يتكثر بتكثير المعقولات للعالم لانه أغنياً بعلمه على النحو الذي هي عليه موجودة وهي على علمه وليس يمكن أن تكون المعقولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد على مصدر معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك أن علم الصانع الصادر عنه مثلاً الخرافة غير العلم الصادر عنه الكرمي لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فإن قيل فما تقول أنت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علمه الكثرة فاقول أنت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة (أحدها) قول من قال ان الكثرة إنما جاءت من قبل الهوى (والثاني) قول من قال أنها جاءت من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائل وحكي عن آل ارسطو أنهم سمحوا القول الذي يجعل السبب في ذلك المتوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن اسنجد لارسطو ومن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا فرغوريوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على اصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعني المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد وتوحد جميع اليه اذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة العقول المفارقة لاختلاف طما نفعها القابلة في العقل من المعدل الاول وفيما تستفيد منه من الوحدة التي هي فعل واحد في نفسه ككثير الكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة والصنائع التي تحتها صنائع كثيرة وهذا انحصار عنه في غير هذا الموضوع فان تبين شيء منه والار جع إلى الوحي واما ان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعه فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وفعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذي يمرض أرواحاً دون ذلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية فبمثل اختلاف الفار والارض وبالجسملة المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احدهما فاعلة لا يكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية وهو شبه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعه إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة وأما ما دون ذلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعه أعني اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون الخفايا بعضها اسباباً لبعض كاللون فان اللون

اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بان تعرف الله ملكاً من الملائكة ما يريد اعلامه للنبي من الغيب وبأمره بان يأتي إلى النبي عليه الصلاة والسلام من غير أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في المنام (وثانيهما) وهو الموافق لأصول الفلاسفة هو ان ما ذكره لا يدل على كون النفوس الفلكية عالماتها بل يكفي في ذلك أن يكون مجرد من الجبروتات عالماتها وتصل النفوس به عند تحاضرها من علائق البدن وشواغلها سواء كان ذلك الجبروت نفساً فلكياً أو عقلاً من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتبع كتاباتهم أنهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون الجبروتات عامة بجميع الاشياء لانهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحي على كون النفوس الفلكية عالمات بجميع الحوادث وفرقة بين الحركات المستديرة والمستقيمة بأنه لا بد في الحركة المستقيمة من تحريك

الاجزاء التي في المسافة شيئاً بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها تحريك واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة من هذه المعين إلى مقته معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة بان تحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وان تحرك على خطوط أخرى مائلة عن الاستقامة إلى أيمن أو أشمال وكذا الحركة من كل جسد إلى آخر من الجسد والواقع بين ذلك ما بينا في الايام والمنتج في الايام من تحريك الاجزاء التي تقع الحركة عليها شيئاً بعد شيء وارادة

الحركة فيها من حيلها آخرون وقد خصصوا للابراز (وأما الحركة المستديرة) فانه قد عرفت في القطعين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج هذا الى تخيل للأجزاء والارادات برعابه أن ما متوقف عليه الحركة اما أن يكون تخيل كل واحد من الحدود والأجزاء التي يمكن فرضها في المسألة أو تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم أن يكون لتحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للتقسيم الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته

الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزأ فلا خفاء في أنه ليس بالحرك في مسافة فربما عرفت في تخيلات وارادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة والاشياء يوجب جوارز تحقّق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا حاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الرجحان بالمرجح والحق أن الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر بسيط لا يقسم فيها الا في كافي في صدورها تخيل المسافة بأمرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها فوجه القصد اليها لخصوصها اذ ليس هنالك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الأجزاء فتلك الاسباب أخرت في واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها انما انقطع الحركة اليها قبل لوصلها الى انقضاء

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في المهر والذي يحدث في المهر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس والمسألة الرابعة في تجزيهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مذهبهم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعا وذلك أن الفاعل يلقى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعني أنه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والاشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لما كانوا يتقدمون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وان ذلك كلف فعله طرفه عين عن التحريك بل بطل العالم فمعلوم انهم هكذا انه لم يعمل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل هو وجود وجوده فأنجبوا من ذلك ان العالم له فاعل هو وجود وجوده فنلزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لانه هو وجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالعدم (قال) جميعا عن الفلاسفة فان قيل فمن الى قوله نعمة بالمبدأ الاول (قلت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم الفاعل يقال باشتراك الاسم على افعال الاربعه أعني الفاعل والصورة والمفعول والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا فانهم كانوا يستدلون عن أي علة ارادوا بقولهم ان العالم له علة وقد لو قالوا ارادنا بذلك اسباب فعل الذي فعله لم يزل ولا يزل ومفعوله هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير مترص عليه ولو قالوا ارادنا به السبب الصوري لكان مترصا ان فرضا صورة العالم قائمة به وان قالوا ارادنا بصورة مغايرة للادب جري قوهم على مذهبهم وان قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا ايضا على اصولهم رادا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة قوله وتسمية المبدأ الاول على معنى انه لا علة له وجوده وهو علة له وجود غيره كلام أيضا محتمل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الاول أو على السماء بأمرها وبالجملة على أي نوع من الموجودات اذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم انما هو ثبوت وجود لا علة له وجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام محتمل ايضا فانه يحتاج ان يفصل المبدأ الاربعه وهو سبب في كل واحدة منها أو لا علة له أعني ان افعال انما عليه ترتقي في فاعل أول والصورة الى الصورة أولى والمادة

كما انقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك المبدأ فمن تصور آخر وارادة أخرى فتمت الحركة أخرى متتابعة في الوجود لما انقطع قبلا (وأما هذه المسألة الثالثة بالنسبة الى تصور الحركة وتصويرها ولو زعموا) فان أرادوا ان مجرد تصورات الحركات لا يستلزم تصور لوازمها وذلك حتى لا يشبهه في ذلك كما قد عرفت في المبدأ لا في ما قصد هذه الحركات لا بد من ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ماله متخيل في وجود تلك الالزام يوجب تصورها وان أرادوا ان تصور الحركة مع جميع

عالمه مدخل في وجود تلك اللازم لا يوجب تصور فاعله وانفس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي
 ان يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان اسمه بعد كون النفوس العاكية عامة بالجزئيات الحادثة الغير المنتهية حيث قال
 وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانها لا تعدا ولا غاية لاحادها ثم ترقى من الاستعداد
 الى ادعاء الضرورة في استحالته ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليأس من عقله وانتم تعلم ان الاستعداد

لا يفيد في مثل هذا المقام
 ودعوى الضرورة لا تسمع
 في محل النزاع ثم ادعى أن
 الغالب على الظن أن
 النفوس العاكية من
 نوع النفوس الانسانية
 وان لم يكن غالبا على الظن
 فلا أقل من انه محتمل عند
 العقل والمسلم بجبر النفس
 الانسانية ان تدرك أموراً
 غير منتهية على سبيل
 التفصيل دفعة واحدة عند
 العقل أن لا تكون النفس
 العاكية أيضا عامة فيها
 وهذا يبطل دعواهم
 القطع بما قطعوا به وان
 زعموا أن النفس الانسانية
 من شأنها أيضا ان تدرك
 جميع الاشياء الآن
 اشتغالها بعارض البدن
 منتهيا عن ذلك ولا مانع
 في النفوس العاكية معنا
 عدم المانع في النفوس
 العاكية ولم لا يجوز أن
 يكون لها مانع كاشتغالها
 بعبادة رب العالمين وغير
 ذلك مما هو أجدى وأعلى
 من عوائقنا وانتفاء
 الموانع التي فينا لا يدل
 على انتفاء الموانع كلها اذ لم
 يثبت انتفاء المانع فيما
 عندها ولعل هناك مانعا

الى مادة أولى والغائية الخافية أولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربع الاخيرة تترقى الى علة
 أولى وهذا كما غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان ان ههنا علة
 أولى كلام محتمل وذلك ان قوله فاننا نقول العالم موجود وكل موجود اما ان يكون له علة أو لا علة له الى
 آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهاية هو من جهة
 ما عندهم ممنوع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممنوع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة
 ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير ممنوع عندهم اذا كانت بالعرض ودوراً ما اذالم يكن
 فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول من مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن
 الجار والجار عن الحر فان هذا امر عندهم الى غير نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود
 انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطاً في وجود
 المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه الامال هي عندهم مرتبة لعله أولى ازلية تنتمي
 الحركة اليها في علة علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الاخير مثال ذلك ان سقراط اذا ولد
 أفلاطون فان الحرك الاقصى للتحريك عندهم في حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها
 أو الباري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى أن
 ترقى الى محركها ومحركها الى المبدأ الأول فاذا ليس الانسان الماضي شرطاً في وجود الانسان الآتي كما
 ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في أوقات متتالية بالآلات مخلفة وصنع تلك الآلات بالآلات
 وتلك بالآلات أخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في
 وجود المصنوع والآلات الأولى أعني المباشرة فالأب ضروري في كون الابن كما ان الآلة التي يباشر
 بها المصنوع ضرورية في كونه المصنوع واما الآلة التي صنعت بها تلك الآلة فهي ضرورية في
 كون الآلات المباشرة وليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الآلة بالعرض ولذلك ربما كان
 فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة اذا فاعل المتأخرة من مادة المقدمة مثل أن يكون
 انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتاً وانما النبات منبسط وقد تقدم القول في هذا وأما التي
 تجوز سرور العمل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن سلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة ولا
 خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر
 المبدأ الأول بريدان الدهر بين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وانما اختلفوا في هذا المبدأ
 فالدهريون يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شئ خارج عن الفلك وان الفلك معلول
 وهو لا فرقان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركاً
 للدهريين وغيرهم قاله لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنع من
 ان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المدبر له واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المدبر له
 واحد وهو قائد الجيش وهذا كما كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو
 شمس واحد أو غيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركباً
 (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي

آخر عنهما هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكن ان هذا الكلام لا يقدح في شئ من مقدمات الدلائل ولا
 يهمل معارض الدليل أيضاً اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلاماً من الاختلاف وعدمه
 على السواء وهذا القول لا يثبت خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس العاكية غير عامة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف
 النفوس العاكية والانسانية ليس من مقدمات دلائلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القاطع بالمطلوب فان دلائلهم ثبتت مطلوبهم

ولا يقدح في ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق اليها الشك أو النقص أو المعارضة وليس ما ذكره شيئا منها وان جعل ابتداء دليل على أن القول بان النفوس الفلكية عالمية بجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى لا يقطع به فان القطع به مبنى على القطع في مقدمة لا يقطع العقل بها بل يظن أن الامر على خلافها أو يتردد بينهما وبين نقيضتها وهي أن النفوس أعني الفلكية والانسانية مختلعتان في الحقيقة واعتاقيل انه معني عليه لان النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أمور غير

٧١

متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلولم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بل جازعند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمية لها لاشتراك أفراد العلمية الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مع أن الحكماء ادعوا القطع في أن النفوس الفلكية عالمية بجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى بوجه المنع عليه بالانسان لم أن القطع بان النفوس الفلكية عالمية بها مبنى على القطع بتخالف النفسين (قوله) إذا النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أمور غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ممنوع لا بد له من دليل وعدم اطلاعه على الوقوع لاشك في الامكان فيكون ما ذكره آخره أن أنه يجوز أن يكون للنفوس ما يمنعها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الالهيات ويتلوه القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات

الآن يكون هذا كهيولى باشتراك الاسم وانما هو شئ انفرديه ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخرانة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموها أزلية أى أن وجودها مع الازلى وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان مالم يسببها ليس بدى هيولى بل هو معنى بسيط ولولا الالمكون والفساد الذى في هذه الاجرام لما لم ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الأصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في الخس فلولو فساد هذه الاجسام لفضيتها البسيطة وان الهيولى هي الجسم فالجسم السماوى لما كان لا يفسد دل على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقاءه الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لان من ضروره وجودها أن تكون متنفسة بل لان الافضل من ضروره ان يكون بالماله الافضل والمتنفسة افضل من غير المتنفسة والاجرام السماوية لا تختلف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر فليست ضروره ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول ناهسطيوس صوراً واما ان يكون لها مواد باشتراك وأنا أقول واما ان تكون هي المواد أنفسها وتكون مواد جسمية بذاتها الاحية بحياة (قال أبو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتقدمة بالذكر (قلت) بريدانهم اذ لم يقدروا ان يشبهوا الواحدانية ولا قدروا ان يشبهوا الواحد ليس بجسم لانهم اذ لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الأول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة في جسم ولزمهم ان تكون الأول التي لاعلة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم من بقولنا القول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الاول الذي لاعلة له بما نسبته اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون أيضا انهم يحجرون من دليل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمانية عن المبدأ الاول وسنأتى هذه المسئلة فيما بعد (قال أبو حامد) والوجه الثاني وهو ان الخاص الى قوله لا أصل له (قلت) قوله لا يمكن لهل لاعلة واعلة الاعلة اعلة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسائل ذكرتموه في النظر به بطل عليكم تجوز دورات الاول لما شئت وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعوللات لانهاية لها لانه يؤدي الى معلول لاعلة له ويوجبونها بالعرض من قبل اعلة قديمة لا يمكن لا اذا كانت مستقيمة ومعا لاق مواد لانهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكىه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لانهاية لها وان ذلك انما منع قيمة له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شئ مما الزمهم من قبل هذا الوضع أعني القول بوجود نفوس لانهاية لها بالفعل ومن أجل هذا اختلف بالتنازع من قال ان النفوس متعددة بعدد الأشخاص وانها باقية وأما قوله وما بالهم لم يجوزوا أحساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزيادة الى غير نهاية وهو ل هذا الاتحكيكم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع أجسام لانهاية لها يلزم عنه ان يوجد لها لانهاية له كذا وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزم ان ليس بدى وضع فليس يلزم عن وجود أجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجودها لانهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل

والفصل الثامن عشر في ابطال قواهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات ذهبت الفلاسفة الى أن اطمانع الاجسام نارا واهلا في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غير نارية ايضا كالا حترق الحاصل في القطن من النار وأعداد مواد غير نارية بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كاعداد صورة النار مادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الالهيات قد تكون عللة تاما بآثارها وقد تكون عللة ناقصة تحتاج

تلك الآثار في حتمية ما عن تلك الطبائع الى امور اخر تدفع اليها من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تتم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورته وعرض بواسطة الامور المدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورته وعرض اذ لم يذات في فاعليته لا يحصل هناك ولا قصور في نفسه ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا يتصور التخلف حينئذ تمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد ٧٢ المادة تمت حصول القبض لا متناع حصول المعلوم بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم

البرهان القاطع الى قوله خارج عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خبير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طريق القوم انه من اعراض تابعة للبدن الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضروري وواجب ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فآراد ابن سينا ان يجمع هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد واذنا شروح في هذه القضية لم تنته به القسمة الى ما اراد لان قسمة الموجود اولا الى ماله علة والى ماله لا علة له اس معروفا بنفسه ثم ماله علة له ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى الى ممكن ضروري ولم يفض الى ضروري له علة وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة له علة واما ممكن ان يضع ان تلك له علة وان يرد ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى وجود لا علة له وهو الذي يعترفون بواجب الوجود لان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ماله علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجودها لعل في غير نهاية واما ان عني بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد ان هذا ضروري يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة الا ان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلوم كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا لفظ الممكن الى قوله الى الحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها يلزم عنه وضع ممكن لفاعل له واما وضع اشياء ضرورية لها لعل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان المحل اللازم عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا يخرج برهان ان استعمال هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تنقسم عليهم فان كانت الال ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير نهاية وان لم يكن هناك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا يدان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهت الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سئل ايضا في ذلك السبب فاما ان قرر اسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع الله وجوده بسبب وذلك محال فلا يدان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورية فهذا النوع من التعميل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج النخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس يصح من وجوه اعمدها ان الممكن المستعمل في نفسه هو باشر الالاسم وقسمه الموجود او لاقية الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس يصح اعني انها ليست قديمة تحصر الموجد عاها هو وجوده او قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه يريدوا اذا سلم الفلاسفة أنهم اغايهون ممكن الوجود ماله علة وواجب الوجود ماله علة قيل لهم لا يمنع على

من انهم انكر والمكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول الرى عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامة لما يترب عليه سامن الشبع ولى والاسهال فانه يجوز ان يتزاق الماء كقول من المدة الى الامعاء دفعة من غير انضمام في المدة فلا يحصل الشبع وان يحصل في المسار بقاسد متتابع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الرى وان يحصل في البدن قوة قاهرة تقوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هي اجزاء من العلة التامة فان اتفق وجسود سائر اجزاء عللا التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل ترتب وجودها على ما ذكر لا متناع الخلف عن العلة التامة والا فلا (قال الامام الغزالي) وعلى هذا الاصل بنوا انكار بعض المجربات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالوقوع

في النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها بقاء البدن على حقيقة وقتل العصابة نارا واحدة الموقى اول ما وقع في القرآن المجيد من امثال ذلك كتأويلهم احياء المسوقى بازاله موت البهل بحياته العلم وتلقف العصابة من السحرة بالطلح الحجة لاطية الظاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اول ما تزعمون ان الطبائع على تامة اما بنفسها او مع امور تدفع اليها من وجود الشرائط وارتفاع

الموانع لما لم يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم المشاهدة الترتيب دائما أو كثيرا بين ما تزعمونه عللا وبين ما تزعمونه معجولات ومن البين المكشوف ان ترتب الشيء على الشيء دائما أو كثيرا هو والمسعى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أخرى عادية بخلاف الاحتراق عقيب محاسة النار من غير أن يكون محاسة النار دخل في الاحتراق وكذا في جميع الترتيبات (وأما القول) بأن المبدأ لا يتصور فيه احراء المادة بناء على أنه موجب بالذات لافعال ٧٣ بالاختيار واهراء العادة اغما يتصور فيها هو فاعل بالاختيار فقد

عرفت فساد منه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب القيص عند تمامه وامتناعه بدونه مبني على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن ابطال دليلكم عليه فيما سبق (لا نقول) لو لم يتوقف وجود الاثر على الاستعداد لما جزمنا بان الكتب التي في حجرنا لم تنقلب انما ساقطت للاول أو في البيت لم تنقلب ذهبا أو فضة (لا نقول) أولا ما ذكرتم من ترك الازام فان المواد العنصرية مهيأة عندكم للحركات الفلكية والاضاع التي تحدث بها اذهى مباد لاستعداداتها المصور والاعراض فن الجائز ان يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف من السنين يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرنا القبول صورية الانسان وفي مواد أواني البيت بحصول الصورة الذهنية وهذا الاحتمال

أصولكم ان تكون علل ومعجولات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم انهم يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوده واحدها انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعجولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لم ينسبنا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود وعنت بالممكن الوجود ماله علة وبالواجب ماله ليس له علة لم يمكن تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه لزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها فلو كانت من جنس واجب الوجود لاسيما انه يجوز عندكم أن يتقدم الازلي أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث واغما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى مالا علة له والى ماله علة ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان القدماء يسمون انه قديم يتقدم قديم مما لا غاية له تجوزهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا اغما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدي الى أن يتقدم واجب الوجود على كل الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال يريد انهم ان أرادوا بالواجب مالا علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل أن يتقدم ماله ليس له علة بعلل لانهاية لها لان انزالها ان ذلك مستحيل هو رفع العلة لانهاية لها وانزالكم واجب الوجود هي تهيئكم التي رمت انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يتقدم مالا علة له لانه معجولات غير متناهية كما يتقدم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يتقدم بازمنة محدثة وكذلك حركة العلك عندهم قديمة والدورات التي تقوم منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا اذ اذعان قول الدهرية وذلك أن المجموع لا يتخلو أن يكون من أشخاص متناهية كائنه فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضعف أنه ممكن وواجب أن يكون المجموع أزليا من غير علة توجد عنه وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون أن مثل هذه الاجناس من جهة ما تقوم بأشخاص ممكنة كائنه فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من جهة تاداعم أزلي هو الذي من قبله استنفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون أيضا أن استحالة علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم على لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دأمة لا تخل هو ان ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية وان السبب في أن ههنا اجناسا ما كائنه فاسدة بالاجزاء أزلية بالكل ان ههنا موجودا أزليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لانهاية لها اغما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة وهي حركة الجرم السماوي واهس حركة السماء وثافة من دورات كثيرة الاف الذهن فقط وحركة الجرم السماوي اغما استغادت الدوام وان كانت كائنه فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك نارة ولا يحرك أخرى ومن قبل محرك لا يمكن فيه أيضا أن يتحرك حينئذ يمكن حينئذ من جهة ما هو محرك كما بقى ذلك في الحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائن

١٥ - تهافت ابن رشد لا يمكن دفعه بغيره ان قاطع وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب ليس يستند الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفاءه انتفاؤه فان البيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل يجوز مجوز الانقلاب عندهم سهوه ونسبوا الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضروري بخلقه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة باقناع الانقلاب في زمان خرق العادات سبب هذه العلوم عن العقل

ولا يخلطها بل ان ما ذكرتم من ان حصول الارزاق من غير ان يكون له وجود في نفسه مستعدا للمادة على تقدير قيامه لا يصلح وجه الانكار المعتبر في المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق التواتر فان نفس النبي عليه الصلاة والسلام طاقته تصرف في الاجسام العنصرية وان حصول الاجسام العنصرية بطبيعة لها على اعتباركم وحديثكم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ فيها صفة مائة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقة التخصيص او يحصل لبدنه

صفة مائة لا يتأثر انوار فيه فان انرى من يطل على بدنه بالطاق ثم ينفذ في نور موقدة لا يتأثر فيه وكذا ترى القطن في نفسه في بعض الاشربة المعمولة بالصيغة ثم تغرب عن النار فتعلق النار بذلك الرطوبة وتشتعل ولا تحترق القطن في نفسه والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره وليس انكارا لهم لان اقامه ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار ما ذكرناه وكذلك قلب العصاة بما نواحياء الموتى فاننا علم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دماغه اكل الحيوان واستمراره ثم يستحيل الدم منيما ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مبدئها فتصير حيوانا (واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق) فلا علم لانه واصل هناك طريقا آخر

فاسد من قبل انه متناهي الانحاض ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية اي لا اول لها ولا آخر من قبل ان يظهر من امرها التمام من انحصار غير متناهية وهو لا قسم قالوا ان انحصار هذه الاجناس انما يصح لها الدوران من علة ضرورية واحدة بالمدد والحقه ان تعدد مرات لانها تلتحق الزمان الذي لانها له وهو لا يعلم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود انحصارها غير متناهية كاف في كونها ازلية وهم الدهرية فقف على هذه الثلاثة الآراء فلهذا الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة اصول في كون العالم ازليا او غير ازلي وهل له فاعل او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحسب دور العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهم او اذا انقر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز لعل لانها لها ليس يمكن ان يثبت علة اولي قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعترف بوجود علة لانها لا بالقدرة ان يثبت علة اولي ازلية لان وجوده معلولات لانها تلتحق بها التي اقتضت وجوب علة ازلية من قبلها استعداد وجودها لانها تلتحق به والافق كان يجب ان تتناهي الاجناس التي كل واحد من انحصارها محدث وبهذا الوجه فقط يمكن ان يكون القديم علة للحوادث او واجب وجود الحوادث التي لانها تلتحق بها وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدوران ليست موجودة الى قوله اذا فرضوا وجوده ثم قال ابو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانها تلتحق بها (قلت) اما جوابه عن الفلاسفة بان مسلف من الدوران معدومة وكذلك مسلف من صور العناصر المتكاثرة بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالانتهائى ولا بعدم الانتهاء فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من امر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من مذهب القوم والنفوس من مسئلة الى مسئلة فدل سفساطي والله اعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان حيزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله لا بد ان يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي اوردته ابو حامد ثم قال ابو حامد جميعا لهم على طريق المناقضة قلنا اقوالكم نوع وجوب الى قوله لا غير ذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرديه ابن سينا وابن عربي وهو مسلك لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة مقولة بآشهر انك قد دخلها من اجل ذلك المعاندة كثير ولكن اذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود منها فريتم ان الاقوال البرهانية فقول أبي حامد في التقسيم الاول انه تقسيم فاسد فقول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود مالا علة له ولو قال قائل فيما لا علة له اما ان يكون لا علة له لذاته او لا علة له لكان قولنا مستحيلا لا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يجوز ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلته وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد او لطبيعة مشتركة له واغبره مثال ذلك ان نقول هل عمر واثان من جهة انه عمر وارمن جهة طبيعة مشتركة له ونلد الدفان كان انسانا من جهة ما هو عمر وفايس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وحاصفة المركب معلول واجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا اخرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا قال فيه انه لذاته او لذاته كالا غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسبب عن الشيء اما بمعنى بسيط يخصه وهو الذي

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لان علمه يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة والسلام في اقرب مدة فاننا نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالثوب واليد يحصل بالولد ايضا كالخبيبة المتولدة من الشجر اذا القى في الماء الرأكدو بقي فيه زمنا طويلا ومن العناكب اذا دقت وجعلت كالمهرهم وانفت في صم وقود فتد في الزبل اربعة من زما والفرار المتولدة من الطين والعقرب المتولدة من الباذر وج مع حصولها بالثوب ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

أقرب مدة كالضوء فادع التي تنزل مع النظر في بعض الأوقات فان استعدادنا منها لقبول صورتها في الجوف مدتها من
المعلوم أن الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل فيها صورة الضمير لا تثبت في الجوف مدتها من استعدادها في طرق الاستعداد
مختلفة لاتصنيفها بالقوة البشرية ولا تحضرها من أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العصار ومادة الميت لقبول الحياة حتى يحزم بعدم
انقلاب العصارا وتاؤدهم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار ٧٥ هذا الاضيق الحوصله والانسان

بالوجودات العالمية
والذهول عن أسرار الله
تعالى في الخلقة ومن
استقر أبحاث العلوم لم
يستمد من قدرة الله تعالى
ما يحكي من معجزات الانبياء
عليهم الصلاة والسلام
بحال من الاحوال (لا يقال)
لوجاز انقلاب العصارا
لجواز انقلاب الجوهر عرضا
وبالعكس اذ ليس في العقل
استحالة أحدهما أدنى
من استحالة الآخر (لانا
نقول) انقلاب العصارا
من قبيل انقلاب الماء
هواء فان بينهما مادة
مشتركة كالحل في صورة
أحدهما وتلبس صورة
الآخر ولا نزاع في جواز
ذلك بخلاف ما ذكر
اذ ليس بين الجوهر
والعرض مادة مشتركة
هي حرمتهما حتى يمكن
الانقلاب بان يتخلع صورة
أحدهما ويلبس صورة
الآخر والانقلاب فيما
ذكر لا يتصور الا بان يكون
أحدهما بعينه هو الآخر
واستحالة ذلك ضرورية
وقد شبه عليها بان الجوهر
اذا انقلب عرضا فان عدم
الجوهر ووجود العرض

يفي أن يفهم ههنا من ذاته واما الصفة غير خاصة له وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة
وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الاحجاب فمسلأ عن التي تكون على طريق
السلب وما عائد ذلك بالمثل الذي أورد من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد
انه لون لا يقيم المصدق والكذب عليه قول القائل اما ان يكون لونا لذاته اوله لعل كل القولين كاذبان
وذلك انه لو كان لونا لذاته لم أن لا تكون الحسرة لونا كما انه ان كان عموما لونا لذاته لم أن لا يكون خالد
انسانا وان كان لونا لعل لم أن تكون تلك الصفة زائدة عن الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن
أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام
مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل
ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يمنع أن يكون موجودا لغيره أي للحمرة
واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعل أي لمعنى زائد على السواد أعني لعل خارجة عن الشيء لم يلزم
عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور
النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لافي الزائد الجوهرى وعلى هذا
يقسم المصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته اوله لعل أي ان اللون لا يتخلو اما أن يكون
موجودا للسواد بما هو نفس الزائد أو بما هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله
ان واجب الوجود لا يتخلو أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه
فان كان لمعنى يخصه لم يتصور ههنا لك موجودا انثان كل واحد منهم واجب الوجود وان كان لمعنى
يتم كل واحد منهما مركبا من معنى يتم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا
هكذا فقول أبى حامد الذي يمنع أن يتصور وجودا انثان كل واحد منهم واجب الوجود كلام
مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قرب من البرهان والظاهر منه البرهان قلنا انما قلنا ذلك
لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يتخلو ان
تكون مغايرة اما بالخصوص فيشتريان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتريان في الصورة الجنسية وكلا
المغايرتين أغاير جدر لركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغاير وهي
بساط لا مغاير النوع ولا تغاير الانحصاص وهي العقول المغايرة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون
فيها المتأخر في الوجود والمتقدم والالم عقل ههنا لك تغاير أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب
الوجود ان كان اثنين فلا يتخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالقدم والتأخر فان
كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانتا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى
هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا ان كان التغاير الذي بينهما بالقدم والتأخر واجب
أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود اذن واحد واذ لم يكن
ههنا غير ههنا الاقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وضع القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود
بالوحدانية (قال أبو حامد) مسألتهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشهد أبو حامد
بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فأخذت بتكمال معهما في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود

فلم ينقلب أحدهما الى الآخر بل زعم أحدهما ما وجد الآخر وان لم يتقدم بل وجد مع العرض ولم ينقلب أيضا بل انضما اليه أمر
آخر وان لم يتقدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أهذا ونحن لم نرى كتب أحدهم من الحكماء الذين يعتقدون بأنهم ما يدل
على انكار أمثاله هذه المجازات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهم جهل الذين لم يمارسوا العلوم ودرجت عادتهم بانه كاد أمثال
هذه المجازات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المألوفة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ما يقال وزيد منهم الشيخ ابو علي قداسة جن طريقتهم وزيد سائرهم حيث قال ابوالثوان يكون غيرك عن العامة هؤلاء تكون منكرا
 لا بكل شيء فان ذلك طيب ويجز وليس الخرق في تكديسك ما لم تعترف امتناعه بالبرهان دون ان تترك في تصديقك بما لم يتم بين يديك
 بينة واعلم ان في الطبيعة عجائب وللا قوى المادية الفعالة ولله قوى السافلة المنفعة الاجتماعية على غرائب يلزم على اصولهم انكار
 انشغال القمر لامتناع الخرق والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكره في امر المجربات هو انهم

التي نفوها عنه ورأى أن يحلها مسألة على حدتها لأن المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدأ
 الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتباينين قد تباين في
 جوهرهما من غير أن يتفق في شيء الا في اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب
 ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم الموجود
 القول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية فان أسماء هذه الالفاظ هي أسماء تدخل الاسماء
 المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة ولما
 اقتصر أبو حامد في جوابه في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره أخذ بقدر أولاهم في
 التوحيد ثم يروم معانديهم (قال أبو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لا يكون
 واحدا (قلت) فهذا ما حكاه أبو حامد من أقوال الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع
 في تقرير ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المني ويقتضي لنا نحن أن ننظر أولا في هذه الاقاويل التي ينسبها
 اليهم ونبين مرتبة في التصديق ثم نشير الى النظر فيما يدكره من مناقضتهم ثم الى النظر في هذا انهم
 التي استعملوها معهم في هذه المسئلة فأول ضرور الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة بنفوتها عن الاول هو
 الانقسام بالسكينة تقدير أو وجود وهو متفق عليه عند كل من يعتقده ان المبدأ الاول ليس بجسم
 سواء من اعتقده ان الجسم مركب من اجزاء لا تجزأ أو انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان
 على انه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكييفية كانقسام
 الجسم الى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكميل على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينتج عن الاول
 أيضا عند كل من اعتقده انه ليس بجسم وأما انتفاء الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود
 بذاته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب
 الوجود مستغن عن غيره أعني أنه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهولي وكل واحد من
 هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهولي والهولي ايضا غير مستغنية عن
 الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وإنما هو
 عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره ووسا في هذه المسئلة وليسنا نعرف
 أحدا من الفلاسفة اعتقده ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التي دونه
 الابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما عوضع وسنتكلم فيها بما يستأنف وأما البيان
 الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجب
 الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لم أن لا تكون
 واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود أو يكون هذا الاسم
 مشترك على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك محتمل فانه بيان قريب من أن
 يكون حقا اذا سلم ان واجب الوجود يدل ولا يدل على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست
 في مادة وهي القائمة بذاتها من غير ان تكون أجساما ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها

قالوا ان لا نفس الانسانية
 اطلعا ما على الغيب في
 حال المنام وليس أحد
 من الناس الا وقد جرب
 ذلك من نفسه يجارب
 أوجه التصديق الآن
 يكون فاسد المزاج وقاصر
 قوى التحصيل والتذكر
 وليس ذلك الاطلاع
 بسبب الفكر اذا فكر في
 حال اليقظة التي هو فيها
 أمكن بقصر عن تحصيل
 مثل ذلك فكيف في حال
 النوم بل بسبب ان النفوس
 الانسانية لها مناسبة
 جنسية الى المبادئ العالية
 المنتقشة بجميع ما كان
 وما سيكون وما هو كائن
 في الخيال ولها أن تتصل
 بها اتصالا روحانيا وان
 تنعش بها هو مرتسم فيها
 بما استعدت هي له الآن
 أشتهها بالحواس
 الظاهرة والباطنة
 واستغراقها في تدبير
 البدن بمناعتها عن اتصالها
 بها وانتقاشها بها هو
 هو مرتسم فيها الان اشتغال
 النفس ببعض أفعالها
 بمنعها عن الاشتغال بغير
 تلك الافاعيل وليس انما
 سبيل الى ازالة عوائق

النفس بالسكينة عن الانتقاش بما في المبادئ العالية لان أحد العائنين هو اشتغال النفس بالبدن
 ولا يمكن ان ازالة هذا العائق بالسكينة مادام البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد يمكن أحد الاشغاليين في حالة النوم فان الروح ينتشر
 الى ظاهرا البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذا الحالة هي اليقظة
 فتشتغل النفس بتلك الادراكات حينئذ فاذا انجذب الروح الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليقظة طالت

هذه الحواس وهذه الخالفة هي التوهم وتغفلها بحيث أحسوا غل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية والاشياء في بعض نواحيها
فتصل حينئذ بتلك المبادئ اتصالا روحانيا ويرسم في النفس بعض ما تنتش في تلك المبادئ مما استمدت هي لان تكون منتقشة
به كالمرآة اذا حوذي بعض ما ينتش في بعضها ما يتسع له مما تنتش في البعض الآخر والقوة المخيلة جعلت محاسن كبر ما يرد
عالم افها كي تلك المعاني المنتقشة في النفس بصورة جزئية مناسبة لها ثم تصير ٧٧ تلك الصور الجزئية منتظمة في

الحس المشترك فتصير
مشاهدة وهذه هي الرؤيا
الصادقة ثم ان الصور التي
تركب القوة المخيلة ان
كانت شديدة المناسبة
لتلك المعاني المنتظمة في
النفس حتى لا يكون بين
المعاني التي أدركتها النفس
وبين الصور التي ركبها
القوة المخيلة تفاوت الا
في الكمية والجزئية كانت
الرؤيا غنية عن التعبير
وان لم تكن شديدة
المناسبة الا انه مع ذلك
يكون ينقسم ما عايناه
بوجه ما كانت الرؤيا
محتاجة الى التعبير وهو
أن يرجع من الصورة
التي في الخيال الى المعنى
الذي صورته المخيلة بتلك
الصورة (واما) اذا لم يكن
بين المعنى الذي أدركته
النفس وبين الصورة التي
ركبها القوة المخيلة
مناسبة أصلا أكثر
انتقالات المخيلة من
صورة الى صورة الى أن
ينتهي الى صورة لا تناسب
المعنى الذي أدركته النفس
أصلا فهذه الرؤيا من
قبيل أضغاب الاحلام
وهذا قالوا لا اعتماد على

الذات فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا
توهمت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف
على أنها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا بالاشتقاق الاسم فلا نقول في الانسان انه
عالم كانه قول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل
لان طبيعتها غير بيضة عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتبزت عن الموصوف في النفس
ونخرج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس هي أمثال هذه الصفات وذلك انهم
يعتقدون انها ادراك كدريد محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بجسم والجواب انهم ليس يرون
ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة
أن لا يتكرر بها الموضوع الحامل لها بالفضل بل اغنياء أكثر بالجهة التي يتكرر الحدود بأجزاء الحدود
وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان احد الانسان حيوان
ناطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما ما يمتزجان صاحبهما فيه خارج النفس بالفعل واللون
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من بقاء النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يعلم انه
يوجد في الموجودات المفارقة بياها واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحدود وهذا هو مذهب النصارى
في الاقسام الثلاث وذلك أنهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكررة بالحد
وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنة عدد
السناعات والحالات التي تلحق من بضع ان المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الأكثر الاربعة
وهي الأكثر التي تكون للشي من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الأكثر التي تكون للشي من قبل
جنسه وفصله فهي قريبة من الأكثر التي تكون للشي من أصل مادته وصورة ذلك ان الحدود اغنا
توجد للركبات من المادة والصورة لا للبيئات ولا ينبغي أن تختلف في انتفاء الأكثر الحديثة عن المبدأ
الأول تعالى وأما الأكثر الخاصة وهي تعدد المساهية والانية فان الانية في الحقيقة في الموجودات هي
معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق
وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الجلية فان لفظ الوجود قال على معنيين أحدهما
ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس موجود وهل هذا يوجد كذا أولا يوجد
كذا والثاني ما ينزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الماوجودات الى المقولات العشرة الى
الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة واذا فهم منه
ما يفهم من الذات والشي كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل
اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الحارة وهذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فإني
القول في المعنى مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الانية هي كون الشيء موجودا شي
زائدا على المساهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذا وضع انها شرط في وجود المساهية ولو كان واجب
الوجود له آنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فيكون يكون مركبا
الوجود وايضا فان سينا أن ما وجوده زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض
لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامد هو ذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد

رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتها المخيلة قد تعدت للانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف
اختلافها غير يسير فان ترى النفوس البشرية متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتات متصاعدة الى النفوس التي تدرك النظريات
الكثيرة بالحواس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتنازلا الى البلية الذي لا يكاد يفقهه ولا يعلم أن يكون لبعض
النفوس قوة قوية امام كسبية واماجيلية لا تشاهي الحواس ولا تستولي على الحسب تستغرقها وتغمرها عن شغلها بل يتسع لقوتها النظر

الخاص بالعلوم جانب السائل جميعا كما يقوى بعض النفوس في حالة واحدة بين الكليات والكلام والسماع وأفعال أخر غير ذلك
والأكثر من عاجزون عن الجمع بين هذه الأشياء وأمثالها وتكون قوتها المتيقن لا يحتمل تقوي على استخلاص الحس المشترك عن
الحس الظاهر فيقع مثل هذه النفوس في الية فله ما يقع للناس من الاتصال بالمبادئ المفارقة والانطباع ببعض ما فيها ما كان وما
سيكون من المغيبات وتزول الأثر منها إلى ٧٨ عالم الخيل ثم منه إلى الحس المشترك حتى أنه ربما فسخ كلامه منطوقا من هاتفي أو

شاهد منظارا بهيا في كل
هيئة وأجل شكل بخاطمه
قياسه من أحواله
وأحوال ما يتصل به فان
كان لا تفاوت بين هذا الأثر
الجزئي وبين المعاني التي
أدركتها النفس الناطقة
الابالية الكلية والجزئية كان
ذلك وسياسا صريحا والا
كان محتاجا إلى التأويل
(ثم ان تصورات النفوس)
قد تكون أسبابا لحدوث
الحوادث من غير أن
يكون هناك سبب من
الأسباب الجسمانية مثل
أن النخم والغضب يوجبان
سخونة البدن وتصور
السقوط من شخص عشي
على جذع موضوع عال
يوجب السقوط وكذلك
تصور الهزيمة يوجب
الهزيمة وتصور المرض يوجب
المرض في بعض الاوقات
واذا كان كذلك فليس
يستبعد ان يتفق لبعض
من النفوس الانسانية
القوية جدا قوة ذاتية
ان قلنا باختلاف النفوس
بالحقائق الأولية مزاج
أصلي بسببها يمدى تأثيرها
بدنها فتؤثر في الاجسام
الغضبية كما تؤثر في بدنها

عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود دخرا من
ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك العقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدرك أن
لها وجودا في الاعيان أم لا فدل على أن الوجود الذي استعمله هنا ليس هو الوجود الذي يدل على
ذوات الاشياء أعني الذي هو كالخس للالاء في الذي يدل على أن الشيء خارج النفس وذلك ان اسم
الموجود يقال على معين (أحدما) على الصادق والأخبر على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم
إلى الاثناس العشرة وهو كالخس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الأمور
التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى نقول في
الجوهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته واما الموجود الذي
يعني الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي يعني الصادق هو معنى في الازدهان
وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء أعني أنه
ليس بطلب معرفة الشيء حتى يعلم انه موجودا واما المساهمة التي تتقدم على الموجود في اذهانتنا فليست
في الحقيقة ماهية وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم
انها ماهية وحدود هذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة
بأشخاصها وانما هي معقولة بكلياتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار إليه
وهو وجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار إليه وبهذا المعنى قيل ان الأشخاص موجودة في
الاعيان والكليات في الازدهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة واما قول
القائل ان الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقدم به الموجود في جوهره فقول مغلط جدا لان هذا
يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن
سينا وسئل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود
في ذلك العرض فتوجه عرض لانها تارة لها ذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع وأطرن هذا
المعنى هو الذي أم أبو حامد ان ينفخه عن المبدأ الأول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الأول
اذهوا اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الابداع من قوهم أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى
بما يظن بهم فقال ومع هذا فانهم الى قوله وهذا من المجازات قال فينبغي أن نفقه في مذهبهم الى قوله
وانهم كل مسألة على حياها (قلت) قد أجادي أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة في
كون المادى تعالى واحدا مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الاما ذكر من تسميته
عقله لانه يدل على معنى ساي وليس كذلك بل هو الاسم الاخضر بذاته عندا فلاسفة المشائين
مخلاف ما برأه أفلاطون من العقل غير المبدأ الأول وانه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقول
المفارقة ان في إمكانها وعدمها وشرائيس هو من قوهم فلنرجع الى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل
الحس (المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله
على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو أن تكون الصفات
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدر والارادة مفهوما واحدا وانها
ذات واحدة وأن يكون أيضا العلم والعالم والقدر والقادر والارادة المراد منه معنى واحد والذي يعسر

ويكون لفرط قوتها كأنهم انفس مدبرة لكل العالم الغضبي أولاه منته فتطعمها
المواد الغضبية وان كانت غير حالة فيها كما ان أعضاء بدننا تطعمها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفالات في عالم الكون
والفساد والزلازل والظواهرات والنسب وتصير الحيوان جمادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء
بجامع السلام (الفصل التاسع عشر) في تبيينهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا

وهذا أي كونه النفس مجردة وإن لم يتخالف شيئا من أصول الإسلام بل بعض المحققين من علماء الإسلام كالإمام الغزالي وأبي القاسم
 الراغب والحلي وأكثر أرباب المباحث من المتصوفة ذهبوا إليه الآن المقصود بيان ضعف أدلتهم وردد عواهم معرفة ذلك بمجرد
 دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحجورا) عليه بوجوه (الأول) أن بعض المقولات ليس عنقسم إلى أجزاء متباينة في
 الوضع والالكان كل معقول منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع فينشأ ما أن يكون ٧٩ منقسمها بالفعل أو بالقوة فإن كان
 منقسمها بالفعل كانت تلك

الاجزاء المتباينة في الوضع
 حاصلة في العقل بالضرورة
 وكل حاصلة في العقل
 معقول والغرض أن كل
 معقول مركب من أجزاء
 متباينة في الوضع فتكون
 تلك الأجزاء مركبة أيضا
 من أجزاء متباينة في الوضع
 وهكذا فيلزم أن تكون
 الصورة العقلية مشتملة
 على أجزاء غير متناهية
 بالفعل فيلزم أن يكون
 الذهن محيطا بالابتهاهي
 دفعة وأنه محال (لأنه يقال)
 انما يلزم ذلك لو كان معقولا
 بالذات والمانع أن لا يسلم
 أن شيئا من المتعقلات
 معقولا بالذات بل هو أن
 تكون تعقلاتها بالوجود
 (لأننا نقول) تعقل الشيء
 بالوجود مسوق به عقل
 الوجه وذلك الوجه أن
 كان معقولا بالوجه فهو كذا
 يلزم التسلسل في تصوراته
 الوجود فيلزم امتناع
 التعقل وهو باطل وأن
 كان معقولا بالذات
 والغرض أن كل معقول
 مركب من أجزاء غير
 متناهية فيلزم احاطة
 الذهن بالابتهاهي دفعة

على من قال ان ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطيا في وجود الصفات
 والصفات شرطيا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود أي موجودا واحدا ليس
 فيه علة ولا معلول لكن هذا الاجواب عنه في الحقيقة إذا وضع ان ههنا شيئا واجب الوجود بذاته فانه
 يجب أن يكون واحدا من جميع الوجود غير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لأن كل
 وجود بهذه الصفة فاما أن يكون تركيبه واجبا واما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا كان واجبا بغيره
 لا بذاته لانه يفسر ان لمركب قديم من ذاته أعني من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من
 أنزل ان كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرضا قد عاوان كان ممكنا فهو محتاج إلى ماوجب
 افتتان العلة بالمعلول واما ان ههنا هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وإن جوزوا اعتراضا
 قديمه فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب لأن
 التركيب شرط في وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انفصلت لم يكن الاسم المقول
 عليه الا بالاشتراك مثل اسم المقولة على التي هي جزء من الانسان الحي واليد المعلقة على كل تركيب عند
 ارسطاطليس فهو كاش فاسد فضلا عن أن يكون لاعلة له واما ان ههنا هل تفضي الطريقة التي سلكها
 ابن سينا في واجب الوجود ويمكن الوجود إلى نفي مركب قديم فليس تنفذي إلى ذلك لانه إذا فرضنا ان
 الممكن ينتهي إلى علة ضرورية واعتبر رية لا يتخلوا ما أن يكون لها علة أو لاعلة لها وأنه ان كانت لها
 علة قائم انتهت إلى ضرورة إلى ضرورة فان هذا القول انما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود
 ضروري لاعلة له فاعلة لا إلى وجود ليس له علة أصلا لانه يمكن أن يكون له علة ضرورية أو مادية لأن
 يوضع ان كل مادة ضرورية بالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج إلى
 بيان ولم يقضه القول المسلول في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا يبينه
 لا يقضي دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب وانما يقضي إلى أول
 ليس بمحدث واما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس بممتنع بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال
 هذه الأشياء إلى أن يتحدد المفهوم في ما وذلك ان العالم ان كان عالميا بعلم فالذي يكون به العالم عالما أخرى
 أن يكون عالما بذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك
 ان هذه الاجسام الحسية التي لديها ان كانت استحصية من ذاتها بل من قبل حياة فتعلمها فواجب أن
 تكون تلك الحيات التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حسية بذاتها أو يقضي الأمر فيها إلى غير نهاية
 وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة متناهية أو مملوئة
 أو متوهمه بالتحقق مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتلك الصفات فذلك أمر لا ينكر
 وجوده مثل كون الشيء موجودا وواحد وممكنا واجبا فان الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة
 ما يصدر عنه شيء غيره سمي قادرا وفاعلا وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفاعلين المتقابلين سمي مريدا
 وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمعقول سمي عالما وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمي
 حيا إذا كان الحي هو الإدراك المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة
 قائمة بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل واما أن كانت بالقوة فليس

وعلى تقدير جوازها فالمطلوب حاصل لأن كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود في الان تقوم
 السكونا فاعلا هو بالاحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم إلى أجزاء أصلا فضلا عن انقسامه إلى أجزاء متباينة في الوضع وان
 كان منقسمها بالقوة لا بالفعل فاما إلى أجزاء مختلفة في المساهية أو إلى أجزاء متشابهة في السبيل إلى الأول والالكان كانت الأجزاء حاصلة
 بالفعل هل هذا يخلف ولا إلى الثاني لانه حينئذ تكون الصورة العقلية متشابهة لأجزائها في تمام المساهية ولا شأن ان كل واحد من تلك

الأجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية تحقق في حصول واحد منها ولا معنى للعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل
 في الجزء الواحد كفاية عن الأجزاء الاخرى العقلية فتكون الصورة العقلية معروضة لازادة والنقصان فلا تكون مجردة عن
 العوارض المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان الممتنع بالقوة واحد بالفضل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم في المعقولات ما هو
 غير منقسم الى أجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى أجزاء متباينة في الوضع

والأول انقسام تلك الصورة
 لان انقسام المحل الى
 أجزاء متباينة في الوضع
 يوجب انقسام المحال كذلك
 وكل جسم أو قوة جسمانية
 تنقسم الى أجزاء متباينة
 في الوضع فالتقسيم ليست
 بجسم ولا قوة جسمانية
 فتكون مجردة وهو
 المطلوب هذا غاية ما ذكر
 في تقرير هذا الدليل
 (وجوابه) لان سلم ان بعض
 المعقولات غير منقسم ولم
 لا يجوز ان يكون منقسما
 بالقوة الى أجزاء متشابهة
 (قولهم) فتكون الصورة
 العقلية معروضة لازادة
 والنقصان (قلنا) ان أريد
 انه يلزم ان تكون الصورة
 العقلية معروضة لها
 بالذات فلا تسلم ذلك ولم
 لا يجوز ان يكون عروضا
 لها بواسطة محلوها في
 النفس التي هي جسم
 معروض لها حقيقة وان
 أريد أنه يلزم ان تكون
 معروضة لها بواسطة
 عروضا لها لمحلها أعني
 النفس فسلم ولكن لا تسلم
 ان الصورة المعقولة يجب
 ان تكون مجردة عن مثل
 هذه العوارض بل الواجب
 تجردها عن مواد جزئياتها

عنت عند الفلاسفة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال أجزاء الحد ودفع الحدود
 (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله يكونها شيئين يريد ان كون هذه الصفات مقارنة للذات
 ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخرو وجودها عن الذات أو تأخرو وجودها عنها
 عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا لما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم
 عرفتم استحالة ان يكون له سبب (قلت) اما اذا سلم ان حصول الفلاسفة ان هذه وجودها هو واجب
 الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له أصلا في ذاته مما بها أقوامه ولا من خارج فلا
 انفكاك لهم عما الزعمهم الفلاسفة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواجبة الوجود
 بذاتها والصفات بنفسها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بنفسها او يكون
 المجموع منهم مركبا لكن الأشعرية ليس تسلم لهم ان واجب الوجود بذاته يدل على هذا لأن برهانهم
 لا يفضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها (قال أبو حامد) والاعتراض على
 هذا الى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكن انما الحكم القسم الأول الى قوله على في الكثرة يريد
 ابطالهم ان يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه أن يستغنى كل واحد
 منهما عن صاحبه فيكون الوجود مستقلا بنفسه ويكون هذا لا ينافي فيكون هذا لا يكون هذا لا يكون
 الصفة والموصوف واحدا لما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة وموجودا في ذاته في الاله
 عنها وكان الامر في البرهان يجب أن يكون بالعكس أي تبطل الاثنية من جهة ابطال الكثرة قال فيه
 انهم عكسوا فبينوا الاصل بالفروع والذي في علومهم معانده لا يحسب الامر في نفسه بل بحسب قول الله
 وذلك ان خصوصهم ينكرون الاثنية وأما أنت فقد علمت في غير هذا الموضوع ان المعاندة صنفان
 صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول المعاندة وان الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الامر
 وان المعاندة الثامنة وان لم تكن حقيقة فانه قد تستعمل أيضا ثم قال ولكن المختار الى قوله واجب
 الوجود يريدانه اذا وضع لهم هذا القسم من الانقسام التي استعملوها في ابطال الكثرة آل الامر معهم الى
 أن يشتوا أن واجب الوجود ليس بذكر أن يكون مركبا من صفة وهو وصوف ولا أن تكون ذاته ذات
 صفات كثيرة وهذا شيء ليس بقدر ونعني به بحسب أصولهم ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن
 يلزموه عن انزال هذا القسم ليس بالزم فقال فيقال لهم ان أردتم ان يكون له فاعل لها (قلت) هذا
 كله معاندة لمن سلك في في الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته وأما الطريق
 الاقنع في هذا في وجوب الاتحاد ولزم ذلك للأشعرية فقهسي طريقة المعنزة وذلك انهم يفهمون من
 الممكن الموجود الممكن الحقيقي ويرون ان كل مادون المبدأ الأول هو بهذه الصفة وخصوصهم من
 الاشعرية يسلمون هذا ويرون أيضا ان كل ممكن فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالاخص الى ما ليس
 محكما في نفسه وخصوصهم يسلمون لهم ذلك فان سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها أن يكون الأول الذي
 انقطع عنده الامكان ليس محكما فوجب أن يكون بسيطا غير مركب لكن للأشعرية أن يقولوا ان الذي
 ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطا انما يلزم أن يكون قد علة له فاعلية فلذلك
 ليس عندهم ولا برهان على ان الأول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود
 المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا

المحسوسة وعن عوارضها (وأما قولهم) ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان الممتنع بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشئ التاويل
 اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى أجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك
 الأجزاء بخلاف أن يكون محلها منقسم في ذاتها الى أجزاء متباينة الوضع (وليسلم) أن بعض المعقولات غير منقسم فلا تسلم أنه يلزم أن
 يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام المحال الى كذلك في نوع فان الخط منقسم الى

أجزاء متباينة الوضع في الطول والمنةطة الحالة فيه غير منقسمة أصلاً (لا يقال) - حلول المنطة في الخط لا من حيث ذاتها بل من حيث حقوق طبيعة أخرى بها أعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم لأن حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام بنفسه لا في ما إذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المنقسمة فإنه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار حقوق طبيعة أخرى بها يلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لأننا نقول) ماذا كرام ٨١ على السند فلا يجدي نفعا إلا إذا ثبت

متساواته للتع وأنى ذلك على أن يمنع كون الصورة العقلية حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار حقوق طبيعة أخرى بها بل نقول ماذا كرام وأن حلول الشيء في الأمر المنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك أغناهم إذا كان حلول الصورة العقلية في العاقلة من قبيل حلول الأعيان الخارجية في محالها وهو ممنوع ولم لا يجوز أنه يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام الحول انقسام الحول على أن قولهم انقسام الحول إلى أجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منه قوض بالقوة الوهية إذا لا شك أن الصورة الحولية فيها كالمادة الجزئية مثلاً غير منقسمة إلى أجزاء متباينة الوضع فالقوة الوهية إما أن تنقسم إلى الأجزاء المتباينة في الوضع أولاً وإما كان فساد كونه منقوضاً (أما على تقدير انقسامها) فلا يكون الحال

المتأول بل يريد أن كانت الفلاسفة أن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة له وليس له قابلة وأذا وضعت ذاتاً وصفات فقد وضعت علة قابلة ثم قال مجيباً عن هذا قلنا وإذا سلم أن له علة قابلة فقد سلم كونه معلولاً (قلنا) تسمية الذات إلى قوله والمعلولات يريد أن الأشعرية ليس تسلماً أن تلك الذات الحاملة للصفات علة فاعلة فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على وجوده ليس له علة قابلة فضلاً عن أن يدل على ما ليس له ذات وصفات وأغناهم على أنه ليس له سبب فاعل قلت وهذا العناد لازم بحسب دلائلهم ولوسلمت الأشعرية فلا سبب أن ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلة لما أنكم بذلك قولهم لأن الذات الذي وضعوا أغناهم قابلة للصفات لا الأول إذ يمتنع أن الصفات زائدة على الذات وليس يمتنع منها صفات ذاتية كما يصنع ذلك المنصاري ثم قال (فإن قيل) كما يجب إلى قوله للزم التسلسل وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له كالحال في العلة الفاعلية ثم قال مجيباً لهم صدقتم إلى قوله في محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاها عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجيباً لهم فكانه قول سفسطائي وقال إن القول في وجوب تنهاى العمل القابلية ولا تنهاى الانسبة بينهما وبين المسئلة المتكلم فيها وهي هل من شرط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلة وذلك أن الفحص عن تنهاى العمل القابلية غير الفحص عن تنهاى العمل الفاعلية فإن من سلم وجود العمل القابلية فيمنع ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الأول ضرورة كما سلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية فالفاعل الأول أن كانت له مادة فلم يست تلك المادة محدودة ولا في القابلية الأولى ولا في مادتها من الأقوال لاسائر الموجودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الأول أن كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فكون له وذلك أمّا بان تكون هي الأولى له أو بان تنفتح إلى قابلية أولى وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول لكن أن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول فيستلزم ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للمفعولات فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط إذ كان كل فاعل أغناهم فعل في قابل بل وإن كون شرطاً في وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسم أو هذا كما لا تسلمه الأشعرية ولا تطلبه فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هي عندكم ليست بحسب وهذا هو غاية ما تنتهى إليه الأقاويل الجدل فيه في هذه المسئلة وأما الأقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكماء الأول لما أثبت في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الإسلام أن ألفي له شيء في ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنهم من مقدمات عامة لا خاصة أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قلنا فالصفة قد انقطع إلى قوله ولا صفة (قلت) هذا شيء لا يسلمه الخصوم بل يقولون أن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً للصفة لأن قبوله يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأى صفة أتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى يقوم بعلة قابلية هي غير شرط في وجودها قد يظن أنه مستحيل فإن كل ماله شرط في وجوده فافتراضه بالشرط هو من قبيل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لأن الشرط لا يخلو أن يكون قائماً بآبائه من دون

١١ - تهافت ابن رشد فيها غير منقسمة (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلا يكون حالها في الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقص بأن يقال القوة الوهية لا تدرك إلا صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وأدراك صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك يكون بأدراك ذلك الشخص الجسماني وهو لا يحلله العداوة منه لأن ترتب صورة العداوة أصالة في القوة الوهية ولذلك كانت القوة الوهية قوة جسمانية محالة في جسم منقسم إلا أن القول بأدراك القوة من غير انقطاع صورة المدرك فيها

لا يطابق أصولهم (وأيضاً) فاعلم أودعة حالة في الجسم المتقدم مع كونها غير منقسمة تجاه النقص من وجه آخر (اللهم الآن يقال)
 العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قائمة كقيام السوداء بالجسم بل هي أمر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلاً فلا يكون حالاً
 فيها كقول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتفاؤه بسائر الصفات والاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل إلى
 أجزاء متباينة في الوضع يوجب ٨٢ انقسام الحال كذلك لكن لانقسام أن النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من

صكون النفس جسداً
 منقسماً انقسام تلك
 الصور وأما يلزم ذلك
 أن لو كان العلم بارتسام
 صورة المعلوم في العالم
 والعلم بالعلم يكون بانكشاف
 الأشياء على النفس من
 دون ارتسام صورة فيها
 بل في مجرد آخر فلتلظها
 النفس من هناك كما
 تدرك ما تلتصق به من
 الجزئيات في آلتها وقد
 يستدل على أن الإدراك
 الغير الحسوري يعتبر فيه
 وجود صورة المدرك
 في المدرك بأن المدرك أشاء
 لا وجود لها في الاعيان
 منها هي ممكنة لوجود
 ومنها ما هي مستترة لوجود
 وتبينها وبين غيرها
 ونحكم عليها بالاحكام
 الموضوعية الصالحة
 والمعلوم الصريح لا امتياز
 فيه ولا انقسام له
 بأوصاف ثبوتية فلا بد لها
 من وجود واحد ليس في
 الخارج فهو في البرهان
 ويرد عليه أن لا يلزم مما
 ذكر ثبوت وجود تلك
 الأشياء الجلية لا يثبت
 وبسودها في أذهاننا
 بل راز أن تكون وحدتها

اقتربنا بالشرط فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع المشرط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده
 لكن هذه كلها أمور عامة وبالجمله فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور في شيء بقرب من اليقين من هذه
 الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي
 سائر المقدمات التي ترد عليها (المسئلة الثاني) قال أبو حامد قوله لهم أن العلم والقدرة التي قوله واجب الوجود
 (ثم قال) أبو حامد راد على هذا القول وهذا هو الأول إلى قوله فلا استحالة فيه (قلت) هذا تكثير من
 القول في معنى واحد والفصل في هذه المخصوص هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز في علمه علة قابلية أن
 يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين أن اقتربنا الشرط بالشرط ومن باب الجائز وأن كل
 جائز يحتاج في وقوعه وخروجه إلى الفعل المخرج وإلى مقارنة الشرط بالشرط ولو أن المقارنة هي
 شرط في وجود المشرط وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضاً أن يكون الشرط
 هو العلة الفاعلة لوجود المشرط فإن ذاتنا ليست علة فاعلية لوجود العلم بها أو كنهها شرط في وجود العلم
 قائم بها ولذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أو وجبت اقتربنا الشرط بالشرط وهكذا
 الخلف في كل مركب من شرط ومشرط ولكن هذا كما سنذكر على الفلاسفة بوضعهم السماء قدعة وهي
 ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلاً على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك إلا أن
 يضعوا أن هذه ما يربطها إلى ربط قديم عن رباط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في
 الكائنة السادة فإن هذه كلها مواضع خص شديد ما وضعهم أن هذه الصفات ليست متقومة بها
 الذات فليس يحجب فإن كل ذات استكتبت بصفات صارت بها الكل وأشرف فذاتهم متقومة بتلك
 الصفات فأنا العلم والقدرة والارادة صيرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمية والذات منها التي
 قامت بها هذه الصفات هي مشتركة لها والاعمال ذات فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضاً تابعة
 لها فلهذا قلنا من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ورعا عروا بوجه
 إلى قوله إلى غير ذاته (ثم قال) راد عليهم وهذا كلام لعلني إلى قوله اللفظية (قلت) والكمال على ضربين
 كامل بذاته وكامل بصفات أفادته الكمال وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لأنها
 كانت كاملة بصفات كما لا يسئل أيضاً في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الأمر
 إلى كامل بصفاته والكامل بغير محتاج ضرورة على الأصول المتقدمة إذا سلمت إلى مفيد له صفات
 الكمال والا كان ناقصاً أو أمثال كمال بذاته فهو كالموجود بذاته فما أحق أن يكون الموجود بذاته
 كاملاً بذاته فإن كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملاً بذاته وغنياً بذاته والا كان مركباً من
 ذات ناقصة وصفات مكمل لتلك الذات فإذا كان كذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب
 إليه من الأفعال التي ترجب أنها صمدت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الإضافة (قال أبو
 حامد) بغير فاعلة لا سعة وما شنع أن تكون نحن والباري تعالى في هذا المعنى بحال سوى أعني أن
 كون الكمال لذاته بصفات كناية (فان قيل) إذا أدبتم ذاتنا إلى قوله من بعد (قلت) والتركيب
 ليس هو مثله لوجود لان التركيب هو مثل التحريك أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء
 التي قامت التركيب والوجود هو صفة هي الذات بيمينها ومن قال غير هذا فقد أخطأ وأيضاً المركب

في معنى الأمور القائمة عفا كالعقل الفعال مثلاً ولا يكون ماوت مدركة إلى الموجود ذبه كافياً
 في أدراكها (وما يقال) أنه إذا ثبت للأشياء وجود علمه في الجملة فأنشأها أنها موجودة في أذهاننا كونهما معلومة لنا فشيء غير متعدي به في
 أماله فلهذا المقدمات (فان قلت) لو لم يكن للأشياء وجود في نفوسنا بل في الأمور القائمة عفا كانت مدركة لنا دائماً أو غير مدركة لنا
 أصلاً فلهذا راد عليهم رتبة دون رتبة ثم إلى صفات الأمر بخر (قلت) لأننا لم نذكر ذلك بل لا يجوز أن يكون إدراكها تلك الأشياء بالانقطاع

في الأمور الغائبة عناء ووقفا على توجه النفس و زوال المانع وحصول استعدادهما لاحتفاظها من هناك فلا بدوم أدراكنا لعدم دوام شرطه لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز أن تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصور والمعقولة في قوة من قواها كما كان انطباع صور المحسوسات في قوتها ولا نسلم أن كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثاني) اننا نسئل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لا ستره ولا بد أن يكون ذلك الكلي مجردا ٨٣ عن جميع الواحق المادية من

ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم أن ينتهي الامر الى مركب قديم كاي ينتهي الامر في الموجودات الى موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير موضع وأيضاً اذا كان الامر كما قلنا من ان التركيب أمر زائد على الوجود فلناقل أن يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته لان وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجود لانه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتاً وجوداً بالقوة ووقتاً وجوداً بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة المتحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل في هذه المسئلة ان المركب لا يخلو أن يكون كل واحد من جزائه وأجزائه التي تركب منها شرطاً في وجود صاحبه بجهة من مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين أولاً لا يكون كل واحد منها شرطاً في وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرطاً في وجود الثاني والثاني ليس شرطاً في وجود الأول فاما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قدما وذلك ان التركيب نفسه هو شرط في وجود الأجزاء فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب ولا التركيب علة نفسه الا لو كان الشيء علة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم الى الوجود وأما القسم الثاني أعني ان لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطاً في وجود صاحبه فان أمثال هذه اذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلزم الآخر فانه ليست تركب الا بمركب خارج عنها اذا كان التركيب ليس من طباعه الذي به تقوم ذاتها ويتبع ذاتها وأما ان كانت طباعه ان تقع في التركيب وهو ما في أنفسهما فقديمان فواجب أن يكون المركب منهما قديما لكن لا بد له من علة تفيد الوجودانية لانه لا يمكن أن يوجد شيء قديم الوجودانية له بالعرض وأما ان كان أحدهما شرطاً في وجود الآخر والآخر ليس شرطاً فيه كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية فان كان الموصوف قدما ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة فالمركب قديم واذا كان هذا كذلك فليس يصح أن يجوز وجود مركب قديم الا ان تبين على طريق الاشعرية ان كل جسم محدث لانه ان وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة أحدها التركيب لان أصل ما عتقون عليه وجوب حدوث الأعراض أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم عندهم الا بعد افتراقها فاذ اجوزوا مركباً قديماً لم يكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سيكون فاذ اجاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ولم يصح لهم أن مالا يخلو عن المواد حادث وايضا قد قيل ان كل مركب انما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان أزلياً وفعله الذي هو افاده جميع الموجودات للوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أرل في وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين حروجه من القوة الى الفعل هو فاعل محدث ضرورة وفعله محدث ضرورة وأما الفاعل الأول ففيه يتعلق بالمتحول على الدوام والمفعول نشهر به الله وقه على الدوام فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في الاول تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذا كان ان تبين في هذا الموضع فانه ضرب بعينها ان كان العرض اعما هو أن تبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل هي أقاويل غير برهانية وأكثرها

وضع معين وشكل معين ومقدار معين لا شتره بين الأشخاص ذوات المقادير والارض سماع والاشكال المختلفة وليس التعقل الا بصور صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسماً أو جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لان كل جسم أو جسم ما في ذلك فتكون الصورة العقلية الحادثة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار اسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجرداً عن جميع العوارض المادية وقد ثبتت انه كذلك فتبين انها ليست بجسم ولا جسمانية (رحوبه) انه ان أريد بقوله لا بد أن يكون المفهوم الكلي مجرداً عن جميع الواحق المادية أنه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم أوجه الى ان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافي بحجوده عنها بحسب ذاته

وان اراد به يجب أن يكون كذلك مطابقة منوع وما ذكره بانه لا يفيد ذلك لان الخرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف في مطابقة الذات لخاصات ذوات المقادير والاضاع والاشكال المختلفة لان مطابقة تلك الامتصاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله وافتراضه لخاصات الحلول في المحل لا ينافي مطابقة بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاضاع والمقادير ولأن سائر ذلك ولما كن لا نسلم ان التعقل لا يكون الا بصور صورة المعقول في العاقل ولم لا يجوز أن يكون ان كشاف الاشياء النفس من دون ارتسام

صورة المعقول فيها بل في مجرد آخر فلهذه النفس من هناك ولو سلم أن التمثل إنما يكون بمحصل صورة المعقول في العاقل ولكن
 لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وإنما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كالحلول السوداء في الجسم وهو
 ممنوع وأول هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الخلال بما تصف به المحل من الموضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة
 العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولو سلم ذلك فالغاية يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلي هو

المساهمة بالمعروفات أو تسمية
 الصورة العقلية كلية مجاز
 باعتبار أن المفهوم المعلوم
 بها كلي ونسبة الصورة
 العقلية اليها اكسبية صورة
 الفرس المنقوشة على
 الجسد إلى ذات الفرس
 فكذلك أن الصورة المنقوشة
 على الجدار مثال وشيخ
 للفرس الموجود في
 الخارج لأنها عين
 حقيقة كذلك الصورة
 العقلية بالنسبة إلى ماله
 تلك الصورة (لا يشل)
 الأدلة الدالة على الوجود
 الذهني دالة على أن
 الحاصل في النفس هو عين
 المساهمة لا مثالا وشيخها
 (لأننا نقول) لا نسلم ذلك
 بل اللازم منه هو وجود
 المفهومات المعقولة في
 قوة دراكه لئلا يلزم
 اتصاف المفهومات بطلانها
 بالصفات الثبوتية ولئلا
 يلزم تميزها حين هي
 معقولة وأما ما قلنا
 القوة المدركة لا يكون
 وجود المفهومات فيها
 هي النشوء الدورية فقام
 تدل عليه من حيث الأدلة كما
 تحققت آنفا (لا يشل)
 الثالث أن النفس

سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون حذلية فإن الاقوال البرهانية قليلة جدا وهي من الاقوال بمنزلة
 الذهب الأبريز من سائر المعادن والدرغا الص من سائر الجواهر فالرجوع إلى ما كان عليه (قال أبو حامد) فكل
 مسألة في هذه المسئلة تخيلات إلى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال
 أن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره وأن علم العالم بذاته غير عامه وبغيره وهذا أقوى بهان هذا يفهم منه عتيان
 أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخص فهو عامه وبغيره فهذا لا يصح أبنته والمعنى الثاني أن يكون علم
 الإنسان غيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه
 بالموجودات فإن كان الإنسان كسائر الأشياء إنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الأشياء
 فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء لأنه إن كان غيرا فذاته غير علم الأشياء وذلك بين في
 الصانع فإن ذاته التي يسمى بها صانعها ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله أنه لو كان علمه بنفسه
 هو علمه بغيره لكان نقيه نقيه له وإثباته إثباته فله يرد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره لكان
 إن لم يعلم الغير لم يعلم ذاته أعني أن الجاهل الغير جهل ذاته وإذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة
 كاذب من جهة لأن ماهية الإنسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فإذا
 جهل معلوما ما فقد جهل جزأ من ذاته وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن
 الإنسان هو نفي علم الإنسان بنفسه لأنه إذا انتفى عن العلم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد
 انتفى علم الإنسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الإنسان وليس يجب انتفاء هذا
 العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه وكذلك الحال في الاتصاف فانه ليس علم زيد بغيره وهو
 نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بغيره (قال أبو حامد) فإن قيل هو لا يعلم الغير إلى قوله لأن
 الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة ينبغي على أصولهم يجب أن تتقدم
 فتتكم في ذاتهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الالتزامات
 كما لو ادَّعى أن القوم بضعة من أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن
 الصورة إنما كانت غير عالمة لأنها في موادها فادَّعى وجود شيء ليس قائما في مادة علم أنه عالم وعلم ذلك يدل أنهم
 وجدوا أن الصور المسادية إذا تحدرت في نفس من مادتها صارت علما وعقلا وإن العقل ليس شيئا أكثر
 من الصور المتحدرة من المسادة وإذا كان ذلك كذلك في ما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتى هي في
 العقل مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق
 الأشياء وإن العقل ليس شيئا أكثر من أدراك المعقولات كان العقل منها هو المعقول بعينه من جهة ما هو
 معقول ولم يكن هناك معرفة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست
 في طبيعتها عقلا وإنما تصير عقلا بغير يد العقل صورها من المواد من قبل هذا لم يكن العقل منها هو
 المعقول من جميع الجهات ما أن التي شيء في غير مادة العقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل
 المعقولات والادِّعاء أن العقل ليس بشيء أكثر من أدراكه لنظام الأشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب
 فيما أدركه عقله من أن لا يتعدى عقل الأشياء الموجودة وترتيبها إلى الأشياء الموجودة ويتأخر معقوله
 عنها لأن كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع لنظام الموجودات ومستكمل به وهو ضروري وقاصر

الناطقة بقوى هي أدراك ذاتها وأدراك ادراكها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها
 وأدراكها كاتما فلا شيء من النفس بقرينة جسمانية هي مجردة وهو المطلوب (وحياته) أنا لا نسلم أنه لا شيء من القوى الجسمانية
 يدرك ذاتها غائبة أن الحراس الله من الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا أدراكها كاتما ولكن لا يلزم
 نفسه الحكم الكلي ولم لا يلزم ذلك لو كانت قوى أخرى جسمانية تعارضا في أنها تدرك ذاتها وأدراكها كاتما فان القوى الجسمانية

فيما

مختلفة بالحقيقة فيجوز أن يثبت لأحدها حكم لا يثبت للآخر ولا ترى أن قوة البصر لا تقيد الأحساس إذا كان المبهمة متضمنة للابتن
بجانب سائر الحواس الظاهرة فإنما ندرك محسوساتها عند ملاقاتها محل الحواس ودعوى أن كون المدرك مدركاً لذاته وأدراكه
مشروط بتجرد المدرك من موضوعه إلا أن يقوم عليه البرهان (الوجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الأعضاء
لكانت دأمة التعقل له أو غير متعلقة له أصلاً والثاني باطل بقسميه لأننا ندرك

٨٥

يتوهم حلول النفس فيها
في بعض الاوقات دون
بعض فالمقدم مثله (أما
اللازمة) فلان التعقل
لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للمعقل اما بعينها
كما في العلم الحسوسى أو
بصورتها كما في العلم
الانطباعى فان كان ادراك
النفس لذلك العضو
بمحصل عينه لزم أن تدركه
أبداً لان عين العضو حاصل
لها أبداً وان لم يكن بمحصل
عينه بل بمحصل صورته
لزم أن تدركه أبداً لان
حصول صورة العضو في
النفس الحساسة في ذلك
العضو فرضاً غير ممكن
لاستلزام اجتماع المائتين
في مادة واحدة وأنه محال
(وحواله) انما لا نسلم
اللازمة وما ذكرناه لانه
من أن التعقل لا يكون الا
بمحصل ماهية المعقول
لأنما قبل اما بعينها أو
بصورتها منسوخ بل
التعقل حلاً إضافياً
مخصوصه متميزاً بين
المعقل والمعقول فإذا
محصلة ذلك الماهية
الاضائية بينهما وبين محله
قلما كان أو دماغاً أو غيرهما

فيما يتعلق من الاشياء لذلك كان العقل مائة مائة من طوائف الموجودات من الترتيب والنظام
الموجود فيها فان كانت طوائف الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذى فيه مائة مائة من
ادراك طوائف الموجودات فواجب أن يكون هيئتها في نظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب
والحكمة الموجودة في موجود موجود واجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذى منه هو السبب في النظام
الذى في الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فهذه الاعن الجزئية لان الكليات موقلات
تابعة للموجودات وماترة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورية للموجودات بعقله
من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لبعقله شيئاً خارجاً عن ذاته لانه كان يكون معلوماً
عن الموجود الذى بعقل لا عقل له وكان يكون مقصوراً واذ فهمت هذه من مذهب القوم فهمت ان
معرفة الاشياء يعلم كلى هو علم ناقص لانه علم طائفة من الاشياء وان العقل المرافق لبعقل الذات وأنه بعقله
ذاته بعقل جميع الموجودات ان كان عقله ليس شيئاً كثيراً من النظام والترتيب الذى في جميع
الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقايه اقوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود
في جميع الموجودات وهى التى تسمى الفلاسفة الطوائف فانه يظهر ان كل موجود فقه أفعال جارية
على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن ان يكون ذلك باعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل
الذى فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كياناً ولا جزيئاً فانه فهمت هذه من
مذهب القوم الخجالات لك جميع الشكوك التى أوردناها هذا الرجل عليهم في هذا الموضوع واذا أنزلت أن
العقل الذى هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذى فينا هو الذى
يلحقه التعدد والكثرة واما ذلك العقل فلا يلحقه شئ من ذلك وذلك أنه يرى عن الكثرة اللائقة بهذه
المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذى فينا فادراكه ذات الشئ غير
ادراكه انه مبدء الاشئ وكذلك ادراكه غير مدركه ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك
العقل هو الذى أفاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التى في ذلك العقل برينة من النقائص التى لحقتها
في هذا العقل مما هو مبدء ذلك أن العقل اغصا هو المعقول من جهة ماهية المعقول لان هيئته ناقصة لاهو
المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجد فيه صفة ناقصة فهى موجود له ضرورة من قبل
هو وجود فيه تلك الصفة كاملة فمما لى ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهى موجود له من قبل شئ
هو عار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد فيه ناقصة فهى موجود له من قبل شئ يحياة كاملة وكذلك
ما وجد عاقل بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شئ عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل
عقلى كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعال عقلية كاملة
حكيمية وليست ذوات عقول فهذه ناقصة من قبله لصارت أفعال الموجودات أفعال ناقصة ومن لم يفهم
هذا المعنى من ضغفاء الحكيم هو الذى يطلب بهل المبدأ الأول بعقل ذاته أو بعقل شيئاً خارجاً عن ذاته
فان وضع أنه بعقل شيئاً خارجاً عن ذاته لزمه أن يستكمل بغيره بآب رضى ان لا يعنى شيئاً خارجاً عن ذاته
لزم أن يكون حاهلاً بالموجودات والجهب من هؤلاء القوم أنهم يزعمون الصفات الموجودة في المادى تعالى
وفي المخلوقات عن النقائص التى لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذى فينا شيئاً باالعقل الذى فيه

من الأعضاء حصل شعور القوم المعادلة بحالها واذا لم تحصل لم يحصل حاصلها من غير (وأن سلمنا ان التعقل لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للمعقل) لكن لا نسلم انه اذا كان ادراك النفس بعينه لم يحصل عينه لزم أن يدركه أبداً وانما لزم ذلك لو كان حصول عينه لها
كافياً في ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون عاقل وقا على شرط آخر كما في وجه غير هذا فاحصل حصول الادراك واذا لم يحصل لم يحصل وان
سلمنا ان ادراك المحصل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم أن يدركه دائماً ولكن لا نسلم انه اذا كان باعتبار حصول صورته لزم أن لا يدركه

دائماً (قولهم) لأن حصة الصورة العقلية في ذلك العينة ونسبة لزوم اجتماع المثليين في مادة واحدة ممنوع وإنما يلزم ذلك لو كانت صورة العنصر حادثة للعنصر وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا محال ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت أنه لا دلالة للدلالة العقلية على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول (ولو سلم أن الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي) فلا نسلم لزوم ٨٦ اجتماع المثليين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول أحد المثليين في الآخران كان ارتسام الصورة في الصورة في العنصر أو حصول أحد المثليين فيما يحصل في المثال الآخران كان ارتسام الصورة في القوة العقلية ولم يبق الدليل على استحالة شيء منها (فان قلت) اذا تعقل الجسم الذي هو محمول الناطقة فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالية في مادة والناطقية المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية أيضاً حالته في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متماثلتان احداهما عينية والاخرى عقلية لأن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم أنه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالية في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثليين في مادة واحدة وما ذكره من أن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فان حلول أحد الشئيين في الآخر ليس

وهو احق شيء بالتزويه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه (الوجه الثاني قال أبو حامد) هو أن قولهم الى قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في سؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وأنه يوحد في عقل الانسان من ههنا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الأول (والسؤال الثاني) هل هو يتكثر علمه بشكثير المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المنتهية وغير المنتهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المنتهية (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمنع في العلم الأول أن يوحد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره بذاته علمه بغيره من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة وإنما يمنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلوم عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعلمه نحن لكان عقله معلوماً عن الموجود المعقول لاعتدله وقد قام البرهان على أنه علة للوجود والكثرة التي في الفلاسفة هو أن يكون عالماً لا بنفسه بل بعلمائه على ذاته وأيسر يلزم من في هذه الكثرة عنه تعالى في كثرة المعلومات الأعلى طريقه الجدل فنقله السؤال من الكثرة التي عندهم الى الكثرة التي في المعلومات نفسها فعل من أفعال السفسطائيين لأنه أوهم أنهم كلما نفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم الا في كنهها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني تعدد ما في أنفسها في العقل من أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول كأنك قلت الموجودات تنقسم الى جميع الأنواع الداخلة تحتها فان العقل مثلاً هو واحد من الامرات الكلية المحيطة بجميع الأنواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الأنواع وهو بين الله اذ انزهنا العلم الا في معنى الكلّي انه يرتفع في هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل من ادراكه الا لو كان العلم منها هو بعينه ذلك العلم الا في ذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال القوم ان لا يقول حدثتقف عنده لا تتعداه وهو الجهر عن التكيف الذي في ذلك العلم وأيضاً قالوا العقل منها هو علم الموجودات بالافعال والعلم بالافعال ناقص عن العلم بالافعال وكل ما كان العلم مناهياً كتر كناية كان أدخل في باب العلم بالافعال وأدخل في باب نقصان العلم وليس يجمع على العلم الا في أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالافعال لأن العلم بالافعال هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم ان العلم الأول يجب أن يكون علماً بالافعال وأن لا يكون هنالك كناية أصلاً ولا كثره متولدة عن قوة مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس وإنما يمنع عندنا ادراك ما لانها به لا بفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما ان وجد ههنا علم يتحد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا كما يترجم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعليه واحد وبالفعل سبحانه لكن تكيف هذا المعنى وقصوره بالحقيقة يمنع على العقل الانساني لانه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الاماري تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالافعال عندنا هو العلم بالافعال علماً ان علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منسباً بالعلم الكلّي وان كان لا كلاً ولا شخصياً ومن فهم هذا

الصورة في العنصر أو حصول أحد المثليين فيما يحصل في المثال الآخران كان ارتسام الصورة في القوة العقلية ولم يبق الدليل على استحالة شيء منها (فان قلت) اذا تعقل الجسم الذي هو محمول الناطقة فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالية في مادة والناطقية المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية أيضاً حالته في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متماثلتان احداهما عينية والاخرى عقلية لأن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم أنه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالية في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثليين في مادة واحدة وما ذكره من أن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فان حلول أحد الشئيين في الآخر ليس

بعبارة عن مقارنته ما بأي وجهه كان والالم يكن أحدهما كونه حالاً في الآخر أول من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك أنه لا يلزم من كون الشيء ناعته الشيء أن يكون ناعته لعله أو لا ترى أن السرعة الناعته لا حركة لا تكون ناعته للجسم الذي هو محمول لتلك الحركة (لا يقال) هي ان لم يلزم اجتماع المثليين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول أحد المثليين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثليين في محل واحد قائم بعينه ههنا الذي يلزم على تقدير حلول

أحد هاتين الأخرى أيضاً هـ ذم الامتياز بينهما أما بحسب المساهمة ولو ازعمها فلا يكون ماثلاً وأما بحسب العوارض فلنساوي بينهما (لأننا نقول) لأنسلم عدم التمايز بالعوارض لأن أحدهما ناعت للآخر والآخر منعت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا كانا حين في محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نسلم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة انما تكون إذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل وأما إذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحدهما موجوداً

فيه بالوجود المعيني والآخر بالوجود الظلي فلا استحالة إذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما وإذا كان أحدهما موجوداً بوجد عيني والآخر بوجود ظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم إن سلمنا اللازم مستقلاً فلا نسلم بطلان اللازم ولم لا يجوز أن يكون في بدن الإنسان عضو غير غير متعلق ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو وما يقال من أنها لو كانت منطبعة في عضو من أعضاء البدن لكان أولى الأعضاء بذلك هو العضو الرئيس وذلك هو القلب أو الدماغ على اختلاف الرأيين فتكون على تقدير كونها حالة في العضو وحالة في أحدهما دون سائر الأعضاء فتشبه غير معتد به كما لا يخفى (ثم) إن ما ذكره من الدليل لو سلم أن كون النفس عالمة بنفسها دائماً أو غير عالمة بنفسها دائماً لا يضرها ذلك لأن ادراكها لها ما يحتمل أعيانها لها

فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا عنده هذا غير من الفلاسفة إلى قوله وتخييله (قلت) الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك أن القوم انما نفوا أن يعرف غيرهم من الجهة التي بها ذلك الغير أحسن وجوداً للثلاث جميع المعلول علة والأشرف وجوداً أحسن لأن العلم هو المعلوم ولم يفهم من جهة أنه يعلم ذلك الغير بهام أشرف وجوداً من العلم الذي نعلم نحن به الغير بل واجب أن يعلم من هذه الجهة لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الازلي فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسئلة إلى القول بأنه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلناه وهو بالجملة الثلاثية علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فابن سينا انما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلم به الانسان إذا كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله أن علمه بنفسه هو بعينه بل بجميع الاشياء هو ذاته وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا يستحي من سائر الفلاسفة بل هو قول جميعهم واللازم عن قول جميعهم وإذا قرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جابه هذا الرجل من الحمل على الحكيم مع ما يظهر من موافقة الرجل لمعنى ما كثيراً أنهم (قال أبو حامد) يجيبان عن الفلاسفة فإن قيل إذا ثبت إلى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد يجيبان قلنا هم ما كان العلم واحداً إلى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كلام طويل غاية خطي أو جدي وتصوير ما حكاه في نصرة الفلاسفة في كون علم الله متقدماً لثباته نظهر أن في المعقولات من أحوال لا تتكرر ذات المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكرر الذات بكثرتها مثل أن الشيء واحد وموجود وضروري وممكن وإن هذا إذا كان موجوداً فهو دليل على وجود علم متعدي محيط بعلم كثير قبل غير متناهية فالجواب الأولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الأمور الذهنية التي تحقق المعقول في النفس وهي فيه شبهة بالأحوال في الموجودات عند اعتدال الإضافات الموجودة فيها والاسلاب وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها أحوال لا تتكرر المعقولات بها ويحتاج على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي من هذا الباب فهو نعمان هذه الحجة فإن الإضافة والمضافين علوم كثيرة وإن علمنا بالابوة مثلاً غير علمنا بالاب والابن والحق أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات وأما الإضافة التي في المعقولات فهي أن تكون حالاً أولى منهما أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لأنه شبه العلم الانساني بالعلم الازلي ورأى أن يحمله على ما يظهر في العلم الانساني فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التباين لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما الحجة الثانية فهي أن العلم الشيء علم واحد ونعمان أن العلم هو حال في العلم الأول لصفة زائدة عليه والدليل على ذلك أنه علم إلى غير نهاية وأما ما أجاب به من أن هذا العلم هو علم بان وأنه لا تسلسل فلا معنى له إذ هو من أمره أنه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالماً بالشيء غافلاً عنه أنه يعلم أنه يعلم أن يكون إذا علم أنه يعلم فقد علم علماً زائداً على العلم الأول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم الأول ولذلك لم يمنع عليه المرور إلى غير نهاية ولو كان عالماً قائماً بذاته زائداً على العلم الأول لم يصح

في لزوم كونها عالمة به دائماً وما يحتمل صورهما في لازم أن لا تكون عالمة به أبداً ولا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة وكلها محال لأن كثيراً من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكم المحقق بأن صفات النفس موقوفة على ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعد مقايستها إلى الأشياء المفارقة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجود في الموضوع والنفس مدركة للصفات الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست مدركة للصفات الثاني إلا حالاً

المقاسة لغة عدان الشرط في غير تلك الحالة (واعترض) عليه أولاً بان ادراكها لذاته اذا كان من قبيل الصفات الأول لزم أن تكون
مدركة لادراكها كذا تم اوه كذا لزم علوم غير متناهية (واجيب) بأن العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط
فاللزام أن يكون لها علوم غير متناهية متنايزة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانياً بان نحن نعلم بالضرورية أن كثيراً من الصفات الحقيقية
القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع ٨٨ كونها من الصفات الأول واجيب بان العقلة وعدم الاستحضار انما هي عن

الصفة تدبى بوجود تلك
الصفات فيها لا عن
تصورها فانه دائم وكلامنا
فيه ولا يخفى عليك ان هذا
الجواب مكابر ومخالفة لما
يحدده الانسان من نفسه
فان نحن نعلم بالضرورية
عدم علمنا بالقدرة والسبحاوة
والشجاعة الى غير ذلك
من صفات النفس
الخاصة لها في بعض
الاقوات (ثم) ان الفرق
بين الصفات الحقيقية
والاضافية بأن الصفات
الحقيقية مدركة للنفس
دائماً والصفات الاضافية
مدركة حالة المقايسة دون
غير تلك الحالة لان تمام
شرط ادراكها حينئذ هو
المقايسة مع كون كل منهما
حاصلة للنفس دائماً لا يدفع
الانعكاس بالصفات الاضافية
لنفس فان ادراك النفس
لها ان كان يحصل
أنفسها لزم أن تكون
مدركة لها دائماً وان كان
يحصول صورها لزم أن
لا تكون مدركة لها أصلاً
لاستلزام اجتماع المنهات
في محل واحد (فان قلت)
ادراكها يحصل لنفسها
الا أنها لما كانت أمور

في المروءة الى غير نهاية وأما الخسرة التي ألزمتهم الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين
يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية وأنه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول الفائل
لامقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لانفسك كالتصوهم عنها الا بان يصحوا ان علم الباري
تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا جهل من يعتقد ان علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق
الامن باب الكمية فقط وهذه كلها أقاويل جدلية والذي يعتمد عليه ان علم الله تعالى واحد وأنه ليس
معلولاً عن المعلومات بل هو علته لها والشئ الذي أسبابه كثيرة هو امر كثير وأما الشئ الذي معلولاته
كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيراً بل هو الذي به المعلومات كثيرة وعلم الأول لا يشك في أنه انقضى عنه
الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير العلوم والمتكلمون بعضهم هذا من أحد أصولهم
وأما هذه الأقاويل التي قياسات ههنا فهي كلها أقاويل جدلية وأما قوله ان قصده ههنا ليس هو معرفة
الحق وانما قصده ابطال أقاويلهم واطهار دعاويهم الباطلة فقصده لا يلبق به بل بالذين في غاية الشر
وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النهاية فاق الناس فيما وضع من الكتب
التي وضعها الاستفاد من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهذا اذا خطا في شئ فليس من الواجب
أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولم يكن لهم الاصناعة المنطقية كان واجبا عليه وعلى
جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكركهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداعا اليه وقد وضع فيها
النتائج ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الفيلسوف الى أن
استخرج جهنم من كتاب الله تعالى فيجوز ان استفاد من كتبهم وعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى
فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكروا أن قول فيهم هذا القول وان يصرح بذهمهم على
الاطلاق وذم علومهم وان وضعنا انهم يخطئون في أشباه من العلوم الالهية فانما نختج على خطئهم من
القوانين التي علموناها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ أن كان في
آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم مع انه لم
يقبل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يعتد به وليس يصح أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى
بأمر الهي خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل
أسأل الله العصمة والمنفردة من الزل في القول والعمل والذي حكاه من صفات ايمان من اتبع الشريعة في
هذه الاشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا
تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة
والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله
في مسألة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدلي في حال
المنظرة فصلا عن ان يشك في كتاب فانه لا تنهت في أفهام الجاهل الى مثل هذه الدقائق واداء خيضم
معوم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فاذل كان الخوض في هذا العلم محرم عليهم اذ كان المكافئ في
سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم ولذا لم يقتصر المسرع الذي قصده الاول تعليم الجاهل في
تفهيم هذه الاشياء الى الباري تعالى ليجرد بها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا

اضافية والامور الاضافية مشروطة في مقامها بمقتضى المنعكاف
اليه ضرورية لا تحتاج بمقتضى الامور الاضافية بدون انضاف اليه فاذ لم يقل المضاف اليه فقلت هي ايضا والا فلا (قلت) اذا جاز ان يكون
اشئ حاصلاً للنفس دائماً لا يكون ادراكه انما لا تراه بشرط ادراكه جاز أن يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلاً للنفس
دائماً ولا يكون ادراكه دائماً لا تراه بشرط ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافة اخيرة مشروطة بعبارة

يتعمل المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه الخامس) لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم لمكان تعلقها بالآلات الجسمانية لان القوة الحائلة في الاجسام اغتافعت وتقبل بتوسطها ولو كانت تعلقها بالآلات الجسمانية لمكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعلقها كلال وضعف لان اختلال الشريطة تعني اختلال مشروطه كما تضعف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحالتين في البدن بضعفه كما في سن الاخطاط لكن ليس كلاً ٨٩ يعرض للآلات البدنية كلال يعرض للنفس في تعلقها

كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعلقها بل اما نشيت واما تزيد وتنمو (لا يقال) استثناء نقض التالي ههنا غير صحيح لاننا نجد الشيخ الهرم يعرض له في تعلقه بضعف وكلال لسكال آلاته المدنية (لاننا نقول) التالي ههنا موجهة كلية واستثناءه نقضه هارفع ايجاب كلي (وما ذكر) من الموجهة الجزئية لا يدفع به لان الايجاب الجزئي لا ينافي رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي ونحن ما ادعينا ذلك وقم بقرره هذا السؤال على وجه المعارضة (تقرره ان يقال) لو عرض اقربة التعقل لاختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حتى كما في اواخر سن الاخطاط لا يلزم مثله ويوجب حينئذ منع الملازمة فان اختلال التعقل باختلال الآلة في اواخر سن الاخطاط لا يدل على ان العقل حال في الجسم عاقل

يعني عندك شيئاً بل واضطر الى تفهيم معان في الاداري تعالى بتمثيلها بالحوارح الانسانية مثل قوله تعالى اولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدي فهذه المسئلة هي خاصة بالانعام والاسكن الذين أطعمهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يشبث في كتاب الا في الموضوعه على الطريق البرهاني وهي السقشأنها ان تقترأ على ترتيب وبعد تصحى ميل آخر بصديق على أكثر الناس النظر فيما على الخوا البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجوده هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجهر وهو بمنزلة من يسقي السموم ابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم اغتاهي أمور ومناقب فانه قد يكون معاق في حق حيوان شيء هو غدا في حق حيوان آخر وهو كذا الامر في الاراء مع الانسان أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغدا في حق نوع آخر في جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع النظر من سائله بمنزلة من جعل الاغذية كلها سموم لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم ونوع من الانسان وغدا لنوع آخر في حق نوع من الناس من هو في حق سم فقد اسحق القودا يضاف على هذا ينبغي أن يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حق سم على انه غدا فقه ينبغي على الطبيب أن يبحث بصناعاته في شفاؤه ولذلك اسخرنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والاخا كما نرى أن ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشرعية واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عندهم لم يتقدم في تناقض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدرجات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها وشاراها واعراض وشاراها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها اعني الجواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحققة فيها هي الاجسام واعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها ما صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالف هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض أمورا زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذرات القائمة بها والذرات غير محتاجة في قوامها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توههم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال جسم جمع من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم أدركوا الصفات التي ما صارت الذاتات ما نام من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الجسمان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك أدركوا ان في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل افعال الجمادات الخاصة بها ثم نظروا في هذه الصفات علما انها في محل من تلك الذات وعينهم في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

١٢ - تهافت ابن رشد بالآلة لحوار ان عنده في ذلك الوقت مانع آخر عن تعلقه الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبيره البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حاله (والجواب أن يقال) لان سلم انه لو كانت تعلقها بالآلة الجسمانية لمكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعلقها كلال وضعف وانما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا في سن الاخطاط ويكون نقصان في سن الاخطاط وهو ممنوع لحوار ان يكون شرط كمال التعقل حاداً معيناً من اعتدال

الألة بأقيا في سن الانحطاط ويكون انحصار في سن الانحطاط وأرداه في الزائد على ذلك الحد فلا شك لم يتخلل الفعل حينئذ ثم إذا وقع اختلال في ذلك الحد في أوخر سن الانحطاط اختل التعلل أيضا (فان قيل) بقاء ما هو شرط كمال التعلل من الاعتدال لا يوجب ابقاء التعلل على حاله لكن انرى انه يزداد ويقل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقل المزاج الحاصل في زمان ٩٠ الكهولة أو في القوة العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة حينئذ فزاد

بأنه لا بد من تلك الصفات وتغيرها مع ثبات ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء من وال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار ناراً الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء هواءً واستدلوا بضاعلي وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تفعل عن غيرها كما استدلووا بأن فعل على الصبورة وذلك انه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة فاعقدها من أجل هذا أن جميع الاجسام الفاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفصلة نفسها والفاعل صورة رمائية وجوهر او سموا المنفصلة موضوعا وعنصر او مادة وظهر لهم من هذا أن هذه الاجسام المحسوسة ليست اجساما بسيطة على ما ينظر للحس ولا مركبة من اجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا أن الذي يدرك الحس من هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشئين اللذين سموا أحدهما صورة والآخر مادة وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانما الفاعل تصير معقولات وعقلا اذ اجردتها العقل من الامور القائمة بها أعني الذي هو موضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة أعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذينها المعنيين فلما عجزت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعتين احدهما قوة والآخرى فعل نظر رآوا أي الطبيعتين هي المتقدمة على الأخرى ووجدوا أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العمل والمعلولات أيضا فأفضى بهم الامر الى علة أولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العمل فلزم أن يكون فعله لا محضاً وان لا يكون فيه اقوة أصلاً لانه لو كان فيه اقوة لكانت معقولة من جهة وعلة من جهة فلم يكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم أن لا يكون الاول مركباً من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلاً وجب أن يكون الاول عندهم عقلاً فهذه هي طريقة القوم بجهلها فان كنت من أهل الفطرة المدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فمرضت أن تنظر في كتب القوم وعلمهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وان كنت ممن تفضلك واحدة من هذه الثلاثة فمرضت أن تفرغ في ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدثنة في الاسلام فانك ان كنت من أهل العلم تكن من أهل اليقين ولان أهل الشرع فهذه هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة وانما علم وعقل ولما رأوا أن النظام الموجود في العالم وأجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه فقصوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أعاده أن يكون موجوداً وان يكون معقولاً وهذه ابداهم من المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح لاجلهم وعنهم والكثير من الناس والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه لا قاتل له وأما تسميتهم ما فارق المسادة جوهر فاتهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحى وجميع المعاني التي أعادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شتم به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شئ غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يصرح عليهم

التعلل وكل وقد يجب بأن القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعبر من الاعتدال في كمال التعلل صارت اكمل ورده الحكيم الحق في بان جودة الفعل اما بحسب التمرن والاعتدال كما اذا أحس شئ مراراً كثيرة فانه يحصل للحس حينئذ هيئة تقرر ينه يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الحس يترن سريعا ولما بحسب التمرن كما اذا كان الشئ جزئيات متعديدا وحصل للحس بها شعور على التتابع فكل جزئ منها يعرض عليه كان أجسودا حساسا بهما عرض عليه قبله ولما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتدارا كانت أجود فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون أجود تعللا منه في سن النمو وبالي جوهر الثلاثة المذكورة ويكون أجودا حساسا لوجهين الاول ان أعنى التمرن

سماع

والخارج المقتضية لاستنبات المحسوسات دون

الوجه الاخير فانه لا يكون أحد بهر ولا سماعا والكلام في زيادة التعلل وكما له بحسب زيادة قوة التعلل لا بحسب زيادة الهيئة التمرنية والزيادة الخاصة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرنية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكملها سكر الا فاعل وتذكرها في رعايته في ما ونهذه هو كل قوة جسمانية فاعلمها كلها كثيرة الا فاعل بالقوة العاقلة ليست بقوة

بجسمانية (أما) الصغرى فلان من كان أكثر مواعظ على الدراسة والقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف
 اليقينية والتجربة فتصح ذلك (وأما) الكبرى فيدل على التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرة فانه ربما يمانع من القوة وكلاهما
 بعدا تجزئهما عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستقصاء لا تدرك النور الضعيف والاسماع بعد سماع الرعد
 الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والاشياء بعد شمس الرائحة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة

(وأما) القياس فلان
 أفعال القوى البدنية
 لا تخلو عن انفعال أما
 المدركة فلان فعلها
 الاحساس الذي هو
 التأثير عن المحسوسات
 (وأما) الحركة فلان
 تحريكها للغير لا يتم الا
 بتحركها الذي هو انفعال
 أيضا ولا شك أن الانفعال
 لا يكون الا بتأثير يقرر
 طبيعة المنفعل ويعينه
 عن المقاومة فيوهنته
 (فان قيل) العقل لما
 كان مقتضى طبيعة
 القوى فكيف يوهنها
 (أجيب) بأن القوى
 وان اقتضت تلك الافعال
 بذواتها الا أن طوائف
 العناصر التي تلتم منها
 موضوعات تلك القوى
 كالعنصر مثلا لا تقتضي تلك
 الافعال فتقع بين القوى
 وطوائف العناصر تنازع
 وتقاوم دائما فيوجب
 الوهن والضعف في
 الموضوعات والقوى
 جميعا (وأجاب) عن
 هذا الوجه الامامان
 بحجة الاسلام الغزالي
 والامام غفر الدين الرازي
 بأنه حاز أن تكون القوة

سماع هذا القول فقله وأى اجبال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم
 ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كما فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل
 كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الآن تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة
 وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات اغاصرات ذات ماهية به وهو الموجود
 العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات اغاصرات موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته
 وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودات ماهياتها ومعقولة
 بعلمه فهو علمه كون ماهياتها موجودة ومعقولة والقوم اغنا نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على
 فهو علم الانسان به الذي هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان اذ قد قام البرهان
 على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية أصلا ولا ذات لان وجود ذات
 لا ماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات
 عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم وقوله ثم يقال
 هؤلاء لم تخلصوا من الكثرة مع الاقتصار لهذه المخازي فاننا نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته
 عين ذاته كلام في غاية الرككة والمتكلم به أحق انسان بالخزي والافتضاح فان هذا هو الزام أن يكون
 الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتعبر وذلك ان الانسان من
 جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا
 كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان أشرف من جميع
 الموجودات المحسوسة بالعقل المقترب الى ذاته لا بذاته وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من
 الموجودات وان يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك
 سائر الصفات قلت الشريعة والقوية في قوله أظهر فانه قد بين أن من الصفات ما هو أحق باسم
 الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك
 انه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما هو جسد له القيام بنفسه
 والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وأن يظهر من أمر
 بعينها أنها تحتاج الى المحل في الامور المتغيرة لان الاصل في الاعراض أن تقوم بغيرها والاصل في
 الماهيات أن تقوم بذاتها لا ما عرضت هذه الاشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة الى
 موضوع فهذا الوصف هو أشد شيء بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبهه العلم الذي له تلك الاعراض
 التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أشد ضعفا من جعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف
 في تهافت هذا القول كما وضعه فلنسمي هذا الكتاب تهافتا بطلا لا تهافتا فلاسفة وما بعد طمعية
 العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الأول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية
 البعد من حاجته الى المحل (المسألة السابعة في ابطال قولهم الأول يجوز أن لا يشارك غيره في جنس
 ويفارقه بفعل وأنه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له حد) قلت
 هذا ينتهي ما يحكمه عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الأول لا يجوز أن

العقلية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور المتخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز أن يكلل
 بعضها بتكرير الافاعيل ولا يكلل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكم المقتضى بأن ما ذكر من القياس
 الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بنوع الصغرى بان يقال لا نسلم أن القوة العاقلة قد لا يكللها تكرير
 الافاعيل ولم لا يجوز أن تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمانية وانتهى فلا يدركه الكلال الواقع بتكرير الافاعيل لغاية قلته

والخبرة لا تنفقه وما ذكر من أن من كان أكثر دراسته وقراءة كان أقوى على إدراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف القيمة فنقول أن أريد بكونه أقوى على إدراك الأشياء أن القوة المعاقلة تكون أتم اقتداراً ممنوع وأن أريد أن القوة المعاقلة تكون أسرع فهموا وجوداً كافياً لمسلم ولكن يجوز أن يكون ذلك بحسب الترتيب والتجارب وذلك لا ينافي وقوع السكالات فيها على معنى أن يكون في اقتدارها نقصان حتى بحيث لا يدرك ٩٣ غاية قلته (الوجه السابع) لو كان المشار إليه باناجسها أو جسمانيها لم يعلم أحد

بشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل فإن كان أراد بالجنس المقول بتواطؤ فهو حق وكذلك الفصل المقول بتواطؤ لأن كل ما هذا صفة فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد وأما أن معنى بالجنس المقول بتشكيله أعني بتقديم وتأخير فقد يكون له جنس هو الموجود مثلاً أو الشيء أو الهوية أو الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحد وقد كان أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حد النفس أنها استكمال الجسم طبيعي آلي ومثل ما قيل في حد الجوهر أنه الموجود لا في موضوع لكن ليس تكفي هذه في معرفة الشيء وتأثيره في به اليه تطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل تحت أمثاله هذه الحدود إلى تصور ما يخصه وأما حكاية عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقديماً في غير ما وضع وما قاله أحد منهم إلا بنسبنا فقط وذلك أنه لما اتفق عنده أن يكون جنساً مقولاً بتواطؤ واتفي أيضاً أن يكون اسماً مشتركاً زعم أنه اسم يدل على لازم عام للأشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازماً لم يدل في جواب ما هو وأيضاً أن كان يدل على لازم الأشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤ أو بشارك أو بزموم آخر فإن كان يدل بتواطؤ فكيف يوجد عرض مقول متواطؤ على أمور مختلفة الذوات وأظن أن ابن سينا سلم هذا وهو مستحيل لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة وإذا كان ذلك مستحيلاً فاسم الموجود إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الأشياء التي وجودها مثل هذا الموجود في أول هو العلم في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس مثال ذلك أن قوله أحاطه مقول بتقديم وتأخير على النازع على الأشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النازع السبب في وجود سائر الأشياء الحارة وكذلك الأمر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما أشبه ذلك من الاسماء وأكثر طابع ما يحتوى عليه العلم الإلهي وهو من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الأعراض وما قاله في رسم الجوهر هو شيء لا معنى له بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما توجد أحناس هذه الأشياء في حدودها وقد بين ذلك أبو نصر في كتابه في البرهان والأمر عندنا أقوم أشهر من هذا وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن أنه حينما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك بل إنما قصد به المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشيء وقد بين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن اسم الأب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق الآن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفعل أعني لفظاً هو مشتق أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لأن أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا أقوى وبعضهم رأى لموضع الاشتغال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين

من الناس بالضرورة أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بعشرين سنة والثاني باطل فافهم مثله أما الشرطية فلأن الأجزاء الجسمانية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد تطرق إليها التغيير والتبدل لأن الأجزاء البدئية قد تكبر بالنمو والسنين وقد تصغر بالذبول والموت زال ولان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحركات الحاصلة من أشعة الكواكب دائماً في التحليل والقوة الغذائية في إيراد بدل ما يهلك منه دائماً كل ذلك يقتضي عدم بقاء الأجزاء الموجودة في تلك السنين وإذا لم يتبق الأجزاء الموجودة في سالف الزمان الآن لم يبق الأمور القائمة بها أيضاً صوراً كانت أو أعراضاً لأمم لو بقيت فلا بد أن تنتقل من محالها عند تحللها إلى محل آخر لا متنازع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصورة والأعراض وأنه محال وإذا كان كذلك امتنع لأحد أن يحكم بالضرورة

أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بتلك السنين وأما بطلان الثاني فلأن كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة التكامل أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك (وجوابه) النقصان إما اجبالاً فبأن يقال ماذا كرتم بعينه قائم في البهيمية والشهيرة فلو صح بجميع مقدماته لم أن يكون لها نفس مجردة وأنتم لا تقولون به وأما تفهيمياً فبأن يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وإنما قصد في لو كان المشار إليه بأنها هو مطلق الأجزاء الجسمانية البدئية وليس كذلك بل هو الأجزاء الحاصلية المخلوقة من المني وتلك الأجزاء من أول

المتغير الى آخره غير متغيرة ولا متبدلة (لا يقال) الاجزاء البدنية سواء كانت اصلية او غير اصلية فهي متبدلة متغيرة لان اعضاء البدن
 على ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيطة وهي ما يكون جزؤه مشاركا كله في الاسم والحد كالعظم والحم والعصب والعضر وغير
 ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه مشاركا كله في اسمها كما لا بد والوجه والعين فان جزءا ليس بيد وجزءا الوجه ليس بوجه والاعضاء
 المركبة تتركب من الاعضاء البسيطة واجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت الاجزاء مخلوقة ٩٣ من المني او زائدة حاصله من

الغذاء بأسرها متشابهة
 فليس تطرق التحلل الى
 بعضها أولى من تطرقه الى
 الباقي فلو تحلل الزائدة
 دون الاصلية المخلوقة من
 المني لزم الرجحان من غير
 مرجح ولا نافي لان تسليم
 اجزاء الاعضاء البسيطة
 اذا كانت متشابهة لا يكون
 تطرق التحلل الى بعضها
 أولى من تطرقه الى الباقي
 ولم لا يحسب وزان تكون
 الاجزاء الاصلية المخلوقة
 من المني لتكوينها من المني
 مختصة بمسافة تمنع عن
 التحلل مادام البدن على
 حياته فتحلل الاجزاء
 الزائدة دون الاصلية من
 غير لزوم رجحان من غير
 مرجح وايضا لو صح ما ذكر
 لزم أن لا تحلل اجزاء
 الاعضاء البسيطة أصلا
 أو تحلل بالكتابة وكلاهما
 ظاهر بالظلال وهذا اذا
 جريتنا معهم على قانونهم
 من نفي الفاعل المختار
 (واما على أصلنا فلا حاجة
 الى ما ذكر لان الفاعل
 المختار يجوز أن يحفظ
 الاجزاء الاصلية من
 التحلل (الوجه الثامن)
 انه لا بد في الانسان من

التكلم فيه بان اشتق من افظ الصغير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه
 رأى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموضوع اسم الموصوف له لكنه أيضا
 تركب من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريق الآخر الى اسم الموجود
 والموجود الذي هو معنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من
 لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضروري وهو في البسيط والماهية واحدة لا المعنى
 الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينها فاذا قلنا ان الموجود منه جوهر
 وعرض لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية
 بعينها وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة فاذا قلنا ان الجوهر موجود لزم أن
 يفهم منه ما يفهم من الصادق ولذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهورة عند القدماء وهي القائلة هل
 الموجود واحد أو أكثر من واحد وهي التي تكلم فيها أرسطو مع برمنيدس وما سبقت من القدماء في
 الاولى من السماع الطبيعي فليس ينبغي أن يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على
 عرض في موضوع لكان قول من قال أن الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كله بين لمن ارتاض في
 كتب القوم ولا فخر من تقرر برؤسهم أخذ في الرد عليهم فقال (قال أبو حامد فلهذا تفهم مذهبهم
 والكلام عليه من وجهين الى قوله محال) قلت قد قلت ان هذا انما يلزم في المشاركة التي توجد من
 قبل الجنس المقول بالتواطؤ لا من قبل الجنس المقول بالتشكيك فاذا أنزل مع اله في مرتبة اول في
 الالوهية باسم مقول عليه ما يتواطؤ فهو جنس في معنى أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا
 من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا اشتراكا في الجنس وان كان معولا
 بتقديم وتأخير لزم أن يكون المتقدم حلة للتأخر (ثم قال أبو حامد منا فاضلهم فقول هذا النوع الى قوله
 صانعين) قلت أما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن
 الشيء الذي بالقوة والشيء الذي يكون بالفعل لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليست توجد بالفعل في
 وقت من الاوقات خلية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين
 الطبيعتين فهو كاش فاعل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد
 عن يامن الفصل فبقارئة كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرط في وجود الآخر والشيء بعينه لا يمكن أن
 يكون حلة لشرط وجوده فله ضرورة حلة هي التي أفادته الوجود بان قرنت الشرط بالشرط وفيه وعندهم
 ايضا أن القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا في العرض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة
 فعلا العرض وذلك أن ليس يتميز المقبول في نفسه من القابل الا من جهة أن أحدهما بالقوة والآخر هو
 بالفعل الشيء المقبول وكل ما هو بالقوة والآخر هو بالفعل ذلك الشيء الآخر ويخلق الشيء
 الذي بالفعل ولذلك ان الفاعل هو بالفعل والمقبول بالفعل فكلها قائم بذاته لكن القابل هو جسم
 لا عرض ضروري وقان القبول انما يوجد أولا للجسم أولا هو في جسم فان الاعراض لا توصف بالقبول
 ولا الصور ولا الاسطح ولا الخط ولا النقطة ولا الجملة مالا يتقسم واماماهل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان
 وامام قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الا ما تشكك كواقبه من أمره فقل الذي بالقوة فانه اذا

حكما واحد يكون هو ساعده مبصر اشياء ما ذائق الامساخ تخلص لامة وهما متذكر احاطة فانه كراعاة للاشياء انما فراقا لما لم يتنا كارهها
 مر يد اقدار فاعلم لا نالنا ان يصيرنا لوان شئ وشكله حكمنا بانه حلو أو مر أو بارد والهاكم على الامور لا بد أن يكون مدركا لها فلا بد اذن من
 أمر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات ولا نالنا ان تخلفنا بصور المحسوسات ثم ادركناها حكمنا
 بان ذلك التخييل كانه تخيل هذا المحسوس وذلك يقتضي وجود شئ به يكون الجنس والتخييل حاصل من له ليعلم أن يحكم

هنا الصورة الخيالية بانها غير الحسوس ولان اذا قلنا ماهية الانسان حكمة الحق تلك الحقيقة في هذا الشخص الانساني
وبعد تمثله في الشخص القريب المين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكميات والجزئيات معا ولان اذا تخيلنا شيئا اشتبهنا او
خضبتنا يلزم من ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا
آخر لم يلزم من الخيال حصول ٩٤ الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا ان يصير عمره وشبهه فثبت من هذا انه لا بد في

كان المركب من موصوف وصفة ليست زائدة على الذات كان كائنا قاسدا وكان جساما ضرورية وان كان
مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير ان يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة
مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لم ضرورة ان يكون ذا كمية وان يكون جساما لانه اذا ارتفعت
الجسمية عن تلك الذات الحاصلة للصفة ارتفع عنها ان تكون قابلية محسوسة وكذلك يرتفع ادراك
الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما علة لا غير جماع الى معنى واحد بسيط لان
العقل والمعقول قد ظهر من امرهما انهما معنى واحد اذ كان التكثير فيهما بالعرض اعني من جهة
الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا ووصفات زائدة على الذات ليس شيئا اكثر من وضعهم جساما قديما
واعراضا محمولة فيهم وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع ان يكون في نفسه
معنى محسوسا فلم يكن هنالك لاحمال ولا محمول فان جساما والاحمال والمحمول مفارقين للمادة والجسم
لزم ان يكون عاقلا ومعرفة ولا ذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تعليلهم كمالا هو من باب تسميتهم
اياء واحب الوجود انه اذا استعمل يدل على ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما لزمه من الصفات
الواجبة لواجب الوجود ليس يحتاج لانه اذا وضع هو وجودا ليس له علة وجب ان يكون واجبا لوجود
بنفسه كما انه اذا وضع هو وجودا واجب الوجود بنفسه وجب ان لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فآخري
ان ينقسم الى شئين علة ومعمول ووضع المتكلمين الاول مركبا من صفة موصوف يقتضي ان يكون له
علة فاعلة فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود وهو وضع ما وضعه من كونه من الموجودات التي
ترجع الصفة والموصوف فيهما الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا الاطالة فيه وأما مقاله
من ان الاول تعالى ان لم يستحل في حقه ان يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد
قلنا على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للواد وأما قولهم ان برهانهم
على نفي الانثنية ليس بمانع ان يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السماء والآخر هو علة الارض
أو أحدهما هو علة المعقول والآخر علة الحسوس من الاجسام و يكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي
تضادا مثل المباينة التي توجد بين الحرارة فأنها توجد في محل واحد فقول ليس بصحيح لانه اذا
فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعية واحدة وذات واحدة لا يطالع مختلفة لزم ضرورة متى
وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى ان يكونا متشركين في وصف
ومباينة في وصف والذي يتبين ان به لا يخولان يكون من نوع تبين الاشخاص أو من نوع تبين الانواع
فان كان من نوع تبين الانواع قبل علمهم الاسم الاله باشترك الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الانواع
المشتركة في جنس واحد هي اما تضاد واما مباينة التضاد وهذا كله مستحيل وان كان تبينها بالانحصار
فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان وضع ان تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض
وانها مقولة عليهم بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى
يكون ههنا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة
وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى اعني من يضع ان الاولى يفعل بوسائط عال كثيرة أو يضع ان
الاول علة بنفسه الى العلوالم قامت من علة ومعمول فان البحث عن هذه الاعمال هو الذي أفقضى بنا الى علة

الانسان من شيء واحد
يحصل عنده كل هذه
الادراكات ونحن نعلم
بالضرورة انه ليس في
البدن جسم أو جسماني
يحصل عنده جملة أصناف
هذه الادراكات فثبت
ان يكون جملة أصناف
هذه الادراكات حاصلة
لشيء ليس بجسم ولا جسماني
(وجوابه) اننا لانعلم انه
ليس في البدن جسم
أو جسماني يجتمع عنده
هذه الادراكات ولم لا يجوز
ان يكون في البدن قوة
تستخدم سائر القوى
ويجتمع عندها ادراكاتها
ولا بد لا يطال ذلك من
دليل ودعوى الضرورة
غير معوجة ولو سلم انه
ليس في البدن جسم
أو جسماني يحصل عنده
جملة هذه الادراكات لكنه
لا يلزم منه ان تكون جملة
أصناف هذه الادراكات
حاصلة لشيء ليس بجسم
ولا جسماني بل وان يكون
جسم لطيف خارج البدن
يكون هذا البدن النشيف
آلة له وتكون جملة هذه
الادراكات حاصلة له ومن
ان يلزم ان تكون تلك

الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطلوب (الوجه التاسع) لو كان محل العلم من الانسان جساما أولى
أو جسمانيا لكان ذلك المحل منقسم لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان منقسم لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي
جزء آخر الجهل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض
في جزء آخر ولجاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم

ليس محسوس ولا حسي في بل هو امر مجرد وهو المطلوب (وجوابه) اننا لانسمي ان كل جسم في مقتضىه ولو سلم فلانسمي انه لو كان مقتضى ما
 بخلاف ان يحل في حزمته العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز ان يكون قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجنب الآخر
 قولهم لان الشئ في محل لا يصادف حده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على اننا نقول حكم الصفة ان تعدى
 محلها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا من قيام الجهل بجزء آخر تضادهما باعتبار حكمهما ٩٥ وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك

حواز كون الشخص
 الواحد عالما بشئ وجاهلا
 له في حالة واحدة بل اللازم
 كون احدى الجزئين عالما
 بشئ والجزء الآخر جاهلا له
 ولا استحالة فيه ثم انه مقتضى
 بالشهوة والنفرة فانها
 من الاعراض الجسمانية
 ولو صح ما ذكر من الدليل
 بخلاف ان يقوم بأحد نصفي
 انقلاب الشهوة وبالنصف
 الآخر النفرة بخلاف ان يكون
 الشخص الواحد نافرا
 عن شئ ومشتتيا له في حالة
 واحدة وهو ضروري
 الاستحالة (الوجه العاشر)
 ما اخترعته بعض من
 فلاسفة الاسلام وهو ان
 كل جسم موجود فهو
 متناه المقدار وان مجموع
 اجسام العالم متناهية
 المقدار ايضا ما تقر من
 برهان تنافي الابعاد ولا
 شك اننا تصورهم غير
 المتناهي من حيث هو
 غير متناه وهذا المفهوم
 الذي نتصوره كذلك انما
 نتصوره على وجهه يحتمل
 ما عدم نهايته من جهة
 الابدان وما عدم نهايته من
 جهة المقدار والصورة
 الذهنية يجب ان تكون
 مطابقة لما له الصورة

أولى بجزئيهما ولو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقة من بعض أعني ليس بعضها لازما لبعض
 كان من العالم شئ واحد مطلق وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهم آله الا الله
 لفسدنا (قال ابو حامد) فان قيل انما يستحيل هذا الى قوله لا على التعيين (قلت) حاصل ما حكاه في
 الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يخلو ان يكون الفصل الذي يقع به الانفية في واجب الوجود
 هو شرط وجوب الوجود ان يكون فصولا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي يفترقان
 شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فواجب الوجود واحد
 ضرورة كانه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والابيض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان
 الفصل الذي يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فهو وجوب الوجود لكل واحد منهما باامرض
 وهما اثنتان لا من حيث كل واحد منهما وواجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرط في وجود
 الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يجتمع
 في وجود اللون فهو بعينه هذا القول بعينه ان احدهما ان هذا المعترض من حيث يظن ان واجب
 الوجود يدل على طبيعة من الطبيائع وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود امر
 سلبيا وهو انه لا علة له والاسباب غير معلقة فكيف يستعمل في نفي ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو
 ان يكون ما به يفترق ما لا علة له شرط في كونه لا علة له أولا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هنالك
 تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فبما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووجه فساد هذا
 القول فيما زعم هو ان ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده
 وهذه المقالة فان الاسباب الخاصة التي تجري مجرى الاسباب العامة وله وهي الاسباب التي تستعمل في
 تمييز الموجودات بعضها من بعض لها عمل وشرط وهي التي اقتضت لها ذلك السبب كالمسبب في الاسباب
 وشرط هي التي اقتضت لها الاوصاف الالمانية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الالمانية والسلبية
 ووجوب واجب الوجود وصفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين ان يقال فيه واجب الوجود ولا علة له
 فالهوس هو من المتكلم على هذا القول لا من خصوصه واما المعادة الثانية فتخصيلها ان قولهم لا يخلو ان
 يكون ما به يتباين واجب الوجود شرطا او ليس بشرط فان كان شرطا فلم ينفصل احدهما عن الثاني
 من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل
 به يتقسم وهو مثل قول القائل اللون ان وخدمته أكثر من واحد فلا يخلو ان يكون ما به ينفصل به لون
 عن لون شرطا في وجود اللون أولا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم ينفصل احدهما عن الثاني
 من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحدا منهما شرطا في وجود اللونية فليس
 للون فصل ينفصل به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا) فقال فان
 قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة انه هنا على القول
 بان الوجود هو عرض في الموجود اعني المساهية وعندهم هو بان الوجود في كل شئ هو غير المساهية
 وزعم ان قولهم انما ينفصل على هذا والفرق الذي أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما ألزموا من أمر اللونية
 والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك احد ان فصول الجنس هي علة الجنس سواء انزلت

واللانهاية لتحصل في الخارج الامارة اما المقدار واما العدد ولا بد ان يكون ذلك العدد عقارا لما هيئات أخرى لا متناه قيام العدد بنفسه
 فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصل في جسم أو فيما يحل في جسم لو جب ان يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير
 المتناهي الا الجسم الذي يفتن به مفهوم اللانهاية لكن يمنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تنافي الابعاد فيمتنع
 ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصل في شئ

وأما منع أن يكون ذلك الذي جسم أو حالاً فيه وجب لا محالة أن يكون عند تعقلنا له خاص لا في جوهر مجرد فهو المادة الجسمانية وهو المطلوب (وجوابه) أنا لا نسلم أن هذا المفهوم عند تعقله لابد وأن يكون خاصاً لا في شيء وإنما يلزم لو كان تعقلنا له حصول ماهية المعقول في العاقل وهو ممنوع ولولا نسلم أن هذا المفهوم ممنوع أن يكون خاصاً لا في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم أو ما يحل فيه وجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وإنما يلزم أن لو كان

للجنس وجوداً غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لأنه إن كانت فصولاً للوجود وكان الوجود للون غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولاً لماهية اللون بل فصولاً لعرض من أعرافه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أن إذا قسمنا اللون أنفسه فقلنا له الوجود للون عما هو لونه إنما يكون بالقسم إما لونه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم ينقسم عرض اللون وإنما قسمنا جوهر اللون فالقول بأن الوجود عرض في الموجد باطل بهذا المعنى والاعتراض وحواله عن الاعتراض كلام ساقط وقوله أنهم ينزفون في التثنية على نفي التركيب بالجنسي والغصبلي ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود في أبي طائنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم التكل كلام غير صحيح فإن بنيناهم في التثنية بالعدد في شيئين بسيطين معقول عليهما الاسم بالتواطى أمر بين بنفسه فأنه متى أنزلنا التثنية والاشتراك في شيئين بسيطين عاداً البسيط مركباً وتخصيل القول في هذا أن الطبيعة المسمية واجب الوجود وهي التي لأجلها هي علة لغيرها أنه لا يخلو أن تكون واحدة بالعدد أو كثيرة ثم إن كانت كثيرة فلا يخلو أن تكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة أو تكون واحدة بالاسم فقط فإن كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورية وذلك مستحيل وإن كانت مختلفة بالصور واحدة بالجنس المقول عليهما بالتواطى فهي مركبة ضرورية وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبمعناها على بعض تنهى إلى أول فيها وهذه هي حال الصور المفارقة للوادة عند الفلاسفة وأما إن كانت أغنا تشترك في الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد فان هذه هي حال الاسماء الأربعة من أفعلى الفاعل الأول والصور الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة فكذلك ليس يحصل من هذا النوع من الفحص شيء محصل ولا يقضى إلى البدء الأول كما ظن ابن سينا وأنه واحد ولا بد (المسلك الثاني) للالزام وهو أن نقول إلى قوله وكلاهما محالان عندهم (قلت) أما أنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء بعها اسم واحد لا عموم الأشياء المتواطى ولا عموم الأشياء المشتركة بل عموم الاسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة وإن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو العلة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة ومثل اسم الوجود المقول على الجواهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات فاستحتاج إلى توقيف على الخلل الداخل في هذا القول وذلك أن اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند أقوم بتقديم وتأخير وإن فيها علة أولاً وهو العلة في سائر ما وكذلك الأمر في الجوهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها علة لبعض وما هو علة لشيء فهو مقدمة على المعلوم وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلوم واحدة بالجنس إلا في العلل الشخصية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فإن الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائر ما بل حركاتها في مرتبة واحدة ولا يوجد في شيء بسيط والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورية أن يكون فيها أول بسيط وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور رفيعاً ثنائية لأنه مما فرض له أن وجب أن يكون في مرتبة

حصوله عندهم يوم الانتهاء للجسم المتعلق له حصولاً موجباً لا لتضاف وليس كذلك فإن حصول الشيء للشيء يقال لثمان متعددة لحصول المال أصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة للحركة وحصول الصور للجسم وغير ذلك وبعض هذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول أولاً يرى أنا نتعقل الوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع اتصاف قوتنا للمدركة به ما نقوله إذ لا معنى في الجسم الغير المتناهى الجسم الذي يقترن به مفهوم للانهاية غير صحيح بل معناه الجسم الذي يقترن به مفهوم للانهاية اقتراناً موجباً لاتصاف ذلك الجسم به وأيضاً هذا الاستدلال يقتضي أن لا يتصور مفهوم للانهاية أصلاً سواء كان المدرك جسماً أو مجرداً أما الجسم فاما ذكره المستدل وأما المجرد فلا امتناع كونه غير متناه

من

لأن المراد بعدم التناهي إلى غير النهاية لا سلب التناهي مطلقاً

الآن يقال فرق بين حصول الانهاية في الجسم وبين حصولها في المجرد فإن الجسم من شأنه أن يتصف بها يخصها فيه يوجب عدم تنافية بخلاف المجرد (الوجه الحادي عشر) أنا إذا حكمنا على السواد والبياض مثلانها ماضيهما فإنها حكم عليهما ما يذلل لابد من تصورهما كلياً واحدة منهما ولا وجود لهما معاً ولا واحد أو الاثنا يمكن أن يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحكم عليهما ماضياً

الحكم الواحد في جسمه أو جسمه أثنائي الوجب أن يجل السواد فيه حيث لا يجل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين بأحد هاتين الناحيتين
الجزأين الحكم الواحد على جميعهما إذا لا يحكم على الجميع إلا أن يحضره الجميع فن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسمه في
فلا يحضره ذلك فلا يكون ما كانا فلما حكم بمضادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسمه في وهو المطلوب (وجوابه) أنا
لا سلم أنه لو كان الحكم جسمه أثنائي الوجب أن يجل السواد فيه حيث لا يجل البياض وإنما يلزم ذلك لو كان صورة ٩٧

من الوجود في طبيعته فيكون هناك طبيعة مشتركة لهما مشتركة فيهما الشرائك الجنس الحقيقي فيجب
أن يفتراق به فصولاً زائدة على الجنس فيكون كل واحد منهما أمركباً من جنس وقصل وكل ماهو به هذه
الصفة فهو محذور وبالجملة فالذي في النهاية من السكك في الوجود يجب أن يكون واحداً لأنه إن لم يكن
واحداً لم يكن في النهاية من السكك في الوجود لأن الذي في النهاية لا يشارك غيره وذلك أنه كما أنه ليس
للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الأشياء المتعددة في الوجود المختلفة بالرئاسة والعقدان ليس لها
نهايتان من طرف واحد فإن سبباً لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها
الاسم المتواطئ وبين الطبائع التي لا تشترك إلا في اللفظ فقط أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض
(المسئلة الثامنة) في إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة
يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية غيره والكلام عليه من وجهين إلى قوله لا تشق
الوحدة (قلت) لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجه كافل في المقاصد وذلك أن الرجل لما اعتقد
أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في
المسكك لأنه لو كان ذلك كذلك لكانت الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل فلهذا لم يزل عنده من هذا أن كل
ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الأول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين
ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بآثاره الوجود بلازم من لوازم الذات ليس يصحح لأن ذات الشيء هي علة
لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضعه ماهيته
هي آنيته هو دفع ماهيته كما قال بل اغناها واجب الماهية والآنية وإذا وضعنا الوجود لاحقاً من لواحق
الموجود وكان الذي يعطى وجود الأشياء في الأشياء المحركة هو الفاعل فيجب أن يكون ما لفاعل له
أما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل وأما أن يكون وجوده ماهية لكن هذا كله معناه على غلط
وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي
يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقتضي وجوده قوة وقوة قولنا هل
الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول أرسطاطاليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان وأما
إذا لم يكن له سبب فعندها هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده وأما إذا فهم من الموجود
ما يفهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير وأما ما كان فلا يفترق في ذلك
ماله علة وماله ليس له علة ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وإن دل على معنى
زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الياقوة كالحال في الكلي فهذه هي
الجملة التي منها نظر القدماء في المبدأ الأول فثبتوه موجوداً بطاوماً الحكيماً من أهل الأسلام
المتأخرين فانهم لما زعموا أنهم نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجود آل بهم الأمر إلى موجود بسيط طبعه
الصفة والطريقة التي يمكن عنده أن تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو أن الموجودات
الممكنة الوجودية جوهرها خوجها من القوة إلى الفعل أنما يكون ضرورة من مخرج هو بالفاعل أعني
فاعلها مخرجها من القوة إلى الفعل فإن كان المخرج هو أيضاً من طبيعة الممكن وجب أن يكون هو المخرج
له مخرج وإن كان ذلك من طبيعة الممكن أيضاً أعني الممكن في جوهره وجب أن يكون هو المخرج

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوية عليها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حيث نذاع الكبرى فان الجسمانيات جازان تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تنفعل عن القول دائما عندهم ولئن سلمنا انها تقوى على الفعل لكننا نقول ان اردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية انها تقوى على ان تفعل في الوقت الواحد اذما لا غير متناهية فهو باطل ٩٨ لاننا نجد من انفسنا وجدانا اخر وريانه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة

واجب في جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المسارة الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضروره ان يكون الموجب لها أعني الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من أمرها وجوب المروءة في غير نهاية أعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانها لو وجدت وقت ليس فيه محرك أصلا لما كان سبيلا الى حدوث الحركة وانما وجب ان يتصل الوجود الحادث بالوجود الازلي من غير ان يلحق الاول بتغير بواسطة الحركة التي هي من جهة تدعى ومن جهة حادثه والمحرك بهذه الحركة هو الذي يبرهنه ابن سينا بالواجب الوجودي غير ممكن وهذا الواجب من غير علم يكن بدمي ان يكون جسما محمورا على الدوام فان بهذه الحركة امكان ان يوجد الحادث في جوهره والفاصل عن الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والمعد تارة كما ترى ذلك بعرض للوجودات الكثيرة الفاسدة مع الاجرام السماوية ولما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر ممكن في الحركة الممكنة وجب ضروره ان يقتضي الامر الى واجب الوجود باطلاق أي ليس فيه امكان أصلا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا ضروره لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهو هذا النوع من البيان كاف عندي في هذا الطريق وهو حق فاما ما يريد ابن سينا في هذه الطريقة فيقول ان الممكن الوجود يجب ان يقتضي اما الى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم أن الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطا لأن الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان أصلا ولا يوجد شيئا ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان أصلا لان الممكن يقتضي الواجب وانما الذي يمكن أن يوجد شيئا واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة أخرى مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي أعني انه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الاين وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يصح بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعن هذا التعيين كان من طبيعة الاقوال العامة الجدلوية ومتى حصل كان من طبيعة الاقوال البرهانية وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الاشعري بصفات نفسانية وتسمى الفلاسفة صورها وهذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان وبديل على ذلك قوله تعالى ألم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رقا وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية وأما كيف حال طبيعة الموجودات الممكنة مع الموجودات الضرورية فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور وأما الذي تزعم الاشعريه من ان طبيعة الممكن مختصرة وحادثه من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم أولم يقل فسا قالوا اذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسكين ولا يوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو انهي

دقة واحدة (وان اردتم) انها لا تنتهي الى حد الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل قسلا ولكن لا نسلم حينئذ الكبرى فان القوة الجسمانية أيضا تقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة العاقلة لا تنتهي في تخيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تخيل أشكال أخر بعد ذلك (فان قيل) كل واحد من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهائها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال أبدا لا تمتنع العدم عليها (قلنا) لا نسلم أن القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها ممنوع وسبب أن الكلام على دليله ان شاء الله تعالى ولئن سلمنا ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية أندوا ولكن لا نسلم ان لا شيء من القوة الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية أبدا وما ذكر والبيان ذلك

فسيجي الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفاسكية المنطبعة في اجرامها فانها اقوى جسمانية مع كونها اقوى على افعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لاندي أن شيئاً من القوى الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية أصلا بل نقول ان شيئاً منها لا يقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها تأثير من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير اخاضة التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفاسكية لان قوتها على

من

فسيجي الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس

التي هي كائنات النفس المتناهية لما يقبض عليها من تأثير العقل لا نقول لانسل أن القوة العاقلة تقوى على الفعل غير متناهية من غير أن يقبض عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز أن يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام القبض عليها من المفارقات (فصل) في ابطال قولهم باستحالة القناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليه بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منقطعة في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آله لا كساب كالاتها فاذا خرج الجسم بالموت ٩٩ عن صلاحية أن يكون آله لها

فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية بقائه العلة المفيدة لوجودها وهي المبادئ المفارقة للممتنع العدم (وجوابه) أنا لا نسلم أن النفس الناطقة غير منقطعة في الجسم وما ذكره من الأدلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها وإن سلم أنها غير منقطعة في الجسم فلا نسلم قوله أنه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آله لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها فان البسطة لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضا وقد قرر هذه المجحة بوجه أبسط فيقال لو عذمت النفس بعد وجودها لكان عديمها الما لذاتها واما غيرها أولا سبب أصلا والكل باطل لعدم النفس بعد وجودها باطل أمانه ليس عديمها سبب أصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا أو عديميا لا بد له من سبب بالضرورة

عن المفاحص التي سكنت عنها الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فن خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الأيمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد ذلك أحدكم فليقر أقل هو الله أحد فاعلم ان بلوغ الجهور الى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الأيمان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول بوجود لا ماهية الى قوله لا ما لا يزيد عليه (قلت) هذا الفصل كلمة منطوقة سفسطائية فان القوم لم يضعوا للاول وجودا بالماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة لغا استفادها من الفاعل واعتقدوا قائمها وبسيطها لفاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وانها ليس له ماهية مغايرة لوجوده لانه لا ماهية له أصلا كما ينبغي هو كلامه عليه في معاندهم ولما وضع أنهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعقولات موجودا حقيقة له يشارك الاول في كونه لاحقيقة له فان القوم لم يضعوا وجودا بالماهية له باطلاق وانما وضعوا لماهية له بصفة ماهيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعدوم لا يتصف بشئ عنه أو بالحاجة فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل أو نقول ان هذا لك ضرورة داعية الى ذلك وأما قوله ان معنى واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قوله افي وجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لافاعلة من خارج ولا هي جزء منه وأما قوله ان الواجب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذلك ما لا يزيد عليه فان الواجب ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي بمنزلة قولنا افي انه ضروري وأزلى وكذلك الواجب اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات وأما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد يفسر أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية إلا أن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العالم وأما ان فهمنا من الموجود ما يفهم من المصادق فلام في هذه الشكوك وكذلك ان فهمنا من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصبح القول ان الموجود في البسيط هو نفس الماهية (المسئلة التاسعة) في تمييزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الى قوله ان يكون صائغا (قلت) امان لا دليل له على ان الاول ليس بجسم الا من طريق انه قد صرح عنه انه ان كل جسم محدث فما أوهى دليل له وأبعد من طبيعة المدلول لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات متخلفة وما أخرى من جوار مركبا قديما كما حكيت ههنا عن الاشعرية أن يجوز وجود جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو الابر كيب مثلا يصح برهانهم على ان كل جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقديما من الفلاسفة ليس يجوز وجود جسم قديم من ذاته بل من غير ذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته والذي صار به الجسم القديم قديما لكان ان نقولهم في هذا الموضع صارت جدية قاتلة بين في مواضعها وأما قوله في الاعتراض على هذا فاننا قد ابطالنا في قوله كان معلولا فانه يريد أنه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على أن واجب

وأما انه ليس لذاتها فلانها لو افتضت عديمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه وأما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما أن يكون وجوديا أو عديميا لاجتر أن يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودا فلام عدمه مدخل في بقائها وكل ما ههنا شأنه فاما ان يكون معدوما فلما انتهوا من اجتماعها على محلها أو مكانها أولا يكون (والاول) باطل سواء كان الممانع المزاحم ضدا أو لم يكن لان هذا لا يكون الا في حالة محل كالاعراض

أو كان كالأجسام وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسمه إلى والثاني باطل أي متناقض ما لا يمكن أن يتصوره ما أن النفس هي وجودها
 مما منع أولاً يستدعي فإن لم يستدع فليس بعدم فإنا نعلم قطعاً أن العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها
 بزمانه على محل أو مكان فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجوداً معه فإن استدعي وجوده مانع فذلك محل لأن وجوده مانع للنفس
 على المحل أو المكان مجتمع لا متناهما ١٠٠ للنفس فإذا امتنع وجوده المانع امتنع وجوده مانعاً على وجوده ولا جاز أن يكون

الوجود بذاته لا يكون جسماً لأن معنى واجب الوجود بذاته لا علة له فاعلية فمن أين منعوا وجود جسم
 لا علة له فاعلية لا سيما إذا وضع جسمه بأساطير منقسم لا بالأكية ولا بالأكية وبالكيفية وبالجملة مركب قديم
 لا مركبه وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها إلا بأقوال جديلة وجب ما في هذا الكتاب لابي حامد
 على الفلاسفة وللغلاسفة عليه أو على ابن سينا كما هو الكاويل جديلة من قبل اشتراك الاسم الذي فيها
 ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك وقوله مجيباً عن الأشعرية القديم من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان
 قديماً فإذا وضعنا نحن قديماً من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تصرف الذات قديمة من أجل
 غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول وإن تكون الصفات قديمة من قبل علة
 وهي الذات فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل إن الذات القائمة بذاتها هي
 الآلهة وإن الصفات معلولة فيلزمهم أن يصفوا شيئاً قديماً بذاته وأشياء قديمة بغيرها وهو علة هو الآلهة
 وهذا بعينه هو الذي أنكره وهو على من قال إن الآلهة قديمة بذاته والعالم قديم بغيره أي بالآلهة وهمية ولون أن
 القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله أن انزالاتنا وجوداً لا موجد له هو مثل انزالاتنا
 مركباً لا مركب له وانزالاتنا وجوداً واحداً بهذه الصفة أو كثيرين مما لا يستحيل في تقدير العقل هو كله
 كلام مختل فإن التركيب لا يقتضي مركباً أيضاً فيفرض الأمر إلى مركب من ذاته كما أن العلة إن كانت
 معلولة فانه يفرض الأمر إلى علة غير معلولة ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى وجود لا موجد له أمكن أن
 يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله أنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وإن ذلك موجباً لثبات
 التركيب في الأول فغير صحيح فإن القوم لا ينفون الماهية عن الأول وإنما ينفون أن يكون هناك ماهية على
 نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جديلي مجاري وقد تقدم من قولنا الكاويل المقنعة التي نقالي
 هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان أن الأول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري
 وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو
 الجرم السماوي وحركته الدورانية ومن أفتع ما يقال على أصولهم أن كل جسم فاقوته متناهية وإن هذا
 الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية بالحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) مجيباً عن
 الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن
 فإن قيل لأن الجسم إلى قوله والجسم (قلت) أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام فانه إذا فهم من
 التخليق التكوين كان الأمر الصادق بالند وذلك أنه لا يتكون جسم فيما يشاهد إلا عن جسم ولا جسم
 متمنفس إلا عن جسم متمنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو تمكون الجسم المطلق لكان التكون من
 عدم لا بعد عدم ولا يتكون الأجسام المشار إليها إلا من أجسام المشار إليها أو ذلك
 بأن ينتقل الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى حد فيتميز جسم الماهية لا إلى جسم النار بأن ينتقل من
 جسم الماء إلى الصفة التي بانتقالها انتقل عنه اسم الماء وحده إلى اسم النار وحده وذلك يكون ضرورة
 من جسم فاعل إما مشار إليه لئلا يتكون بالذوق وإما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقديم وأخيراً هل ينتقل
 شخص الجسم المخصوص بالماء إلى شخص الجسم المخصوص بالنار فيه نظراً وأما قوله ولا يكون الجسم
 واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأي من يرى

ذلك الغير لعدم النفس
 عدمها إذ لو كان عدمها
 إمكان عدم شيء لوجوده
 مدخل في وجودها لأن
 ما ليس لوجوده مدخل في
 وجود الشيء لا يوجب
 عدمه عدم شيء لذلك
 الشيء لا يجب وزان يكون
 علة المقنعة لوجودها
 لأن العلة المقنعة
 لوجودها هي المبادئ
 المفارقة وهي لا تنعدم
 لاستلزامه انعدام
 الواجب ولا العمل الثلاث
 الباقية لأن النفس
 بسيطة وأثر للوجوب ولم
 يسبق إلا الشرط وذلك
 الشرط لا يتصور من أن
 يكون جوهر أو عرضاً
 فإن كان عرضاً فاما أن
 يكون محله غير النفس
 أو النفس والكل باطل
 أما كونه جوهر فلا نعلم
 قطاً أن الجوهر را المبادي
 للشيء الذي ليس بعلة له
 لا يلزم من عدمه عدمه
 وأما كونه عرضاً غير قائم
 بالنفس فهو أولى من
 الجوهري أن لا يكون
 عدمه عدمها (وأما

أن كونه عرضاً في النفس كالامور الادراكية كالافعال
 والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض إما أن لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينهما وبين البدن أو يشترط
 فيه ذلك فإن لم يشترط فيه ذلك فالعرض باطل لعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كمالاً للنفس فلا يلزم أن
 لا تبقى النفس العديمة السكال مع البدن كما لا يتسقى بعدمه موتة إذ لا يتصور راسية قرار وجود شيء دون شرطه ولو كانت كالات

النفس شرط في وجودها الكائنات الاعراض المتضادة لكانها جارية بان توجد في ارتباطها كالحل في المركب والافعال عن البدن فيلزم ان لا تبقى نفس شريرة مع وجود هذه الاعراض المتضادة للاعراض المتكاملة لها في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم بها عدمها لقطع العلاقة بينهما وبين البدن فبإلحاق النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة او الجسم في المكان بل ١٠١ هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود

النفس وتغير الاضافة لا يوجب تغييرا في الشيء الذي هي له فلا يكون انقطاعها مطلقا للنفس واذ لم يكن انقطاع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جواز لم يكن اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فكان يختلف تأثيرها في ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه (وجوابه) أن يقال انه يجب وزان يكون المعدم وجوديا ويكون اعدامها مانعا ومزاجتها اما على عملها او مكانها (قولهم) وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني (قلنا) قد عرفت انه لم يتبين بأدلتهم ما ذكروه لعدم تمام شيء من تلك الأدلة ولو سلم لكان لانسلم ان المعدم الغير المانع على المحل أو المكان لو لم يستدع وجوده مانع على المحل أو المكان لا يكون معدم (قولهم) ان العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من

ان المعطى اصورا الاجسام التي ليست متغصة بالنفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطى ذلك جسم متغص ولا غير متغص فانه اذا وضع هذا وضع ان السماء جسم متغص لم يمكن فيها ان تعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لانفسا ولا غيرها فان النفس التي في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم ومافعل بواسطة الجسم فليس يوجد علة لصوره ولا نفس اذ كان ليس من شأن الجسم ان يفعل صورة جوهرية لانفسا ولا غيرها وهو شبهه بقول افلاطون في الصور الجردة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام ويحتمل ان الجسم انما يفعل في حرارة او برودة او رطوبة او يمسوه وهذه هي افعال الاجسام السبعة عندهم فقط واما الذي يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتغصة هو وجود مفارق وهو الذي يسمى واهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي اجسام ذوات صور مثلها اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فالاجسام الحية هي تفعل اجساما حية على ما يشاهد من الحيوانات التي يلد بعضها ميتا واما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام السبعة عندهم هي التي تعطى الحياة لانها حية وطولا حجة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض ابو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تنهياها ان توجد الاجسام وغير الاجسام يريدون لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تختص بتوليدها سائر الصور المتغصة وغير المتغصة وما أعرب تسليم أبي حامد ان المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم واهب المشاهدة غير هذا وانت ينبغي ان تعلم انه متى جردت اقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت اقاويل جدلية ولا بد ان تكون مشهورة او منكرة غير مبينة ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان الاقاويل البرهانية انما تتميز من الاقاويل الغير البرهانية اذا اعتبرت بجنس الصنعة الذي فيه النظر فما كان متبادلا خلافا حاد الجنس او الجنس داخل في حده كان قول البرهانية او ما لم يظهر فيه ذلك كان قول غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تجديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد الجهة التي من قبلها توجد الخصومات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحتفظ في تقرير تلك الجهة في قول من الاقاويل الموضوعية في تلك الصنعة بان تفضل ابدان نصب العيون فتمت في النفس ان القول جوهرى لذلك الجنس او لازم من لوازم جوهره صرح القول واما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر اخطرت خطورة فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل ادق من الشعر عند البصر واخفى من النهاية التي بين الظل والضوء وبخاصة في الامور المادية عند قوم عني لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض ولذلك ما نرى ان ما قبل ابو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرارها لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها انه غير لطيفة ما كان من الحق في اقاويلهم او صارف اكثر الناس عن جميع اقاويلهم فالذي صنع من هذا الشرع عليه اغلب من الخلف في حق الحق ولذلك علم الله ما كنتم انقل في هذه الاشياء قولا من اقاويلهم ولا استجيز ذلك لولا هذا الشرع للاحتق بالحكمة واعني بالحكمة المنظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (قال ابو حامد) محبة من الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى او الشمس الى قوله ليس

حصوله مع الواسطة زاجته على محس او مكان ولا بد ان يكون موجودا) ممنوع ونعيا يكون كذلك لو كان المانع محصورا في المانع على المحل أو المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان عدميا كان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لجواز ان يكون أمرا معدوما في نفسه لا عدما لشيء آخر (والتمصيل فيه) ان العدمي والوجودي قد يقالان بمعنى الموجود والمعدم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته الموصوف بوجوده كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالمكان والحديث وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي

بخلقه وقد يقال العدمي بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابلته بمعنى الوجود (فإن أراد) بالوجودي والعدمي المعنى الأول فإذ كان
 من المنع متجه وكذا أن أريد بهما المعنى الثاني مع أنه لا انحصار للأشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون العدم وجودا وعدم مباحثته
 المعنى انتفاء العدم رأسا وكذا يتجه المنع المذكور أن أريد بالمعنى الثالث فلا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء أن يكون ذلك الشيء
 عديم الملام (وإن أراد) بالمعنى الرابع ١٠٢ فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز أن يكون العدم أمرا آخر غير الوجود

بحسب أصلا (قلت) ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فإنه وجه على الفلاسفة اعتراضا بانهم
 لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي إذ كانوا يحتجوا بحدوث ذلك إلى الجواب بأصل
 لا يعتدونه وإنما عتقده المتكلمون وهو قوهم أن كون السماء عقدا محدودا دون سائر المقادير التي كان
 عكن أن يكون علم السماء هو العلم بالخصصة والمخصص قد يكون قد عاين هذا الرجل قد غلط في هذا
 المعنى أو غلط فإن التخصيص الذي لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذي أرادته الأشعرية وذلك أن
 التخصيص الذي تريد الأشعرية بقاها وتغير الشيء أما من مثله وأما من ضده من غير أن يقتضي ذلك
 حكما حتى نفس ذلك الشيء فاضطرت إلى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضوع إنما أرادوا
 بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فإنه ليس عند الفلاسفة بكمية في موجود من
 الموجودات ولا كيفية إلا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد الأمور إنما أن يكون ذلك أمرا
 ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود وأما أن يكون فيه من جهة لا أفضل فإنه لو كان عندهم في الخلق
 كمية أو كيفية لا تقتضي حكمة كما لو أقدموا الصانع الخالق في الأول ذلك إلى ما لا يجوز نسبة إلى
 الصانع المخلوقين الأعلى جهة الذم لهم وذلك أنه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظر إلى مصنوع مافي
 كمية أو كيفية لم يختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون
 سائر الكيفيات الجائرة فيه فيقال لأنه أراد ذلك للحكمة وعبيدة في المصنوع وكلها متساوية في غاية
 هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله أعني من أجل فعله الذي هو الغاية وذلك أن كل مصنوع
 فاعنا بفعل من أجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صاعدا عن ذلك المصنوع الأول ذلك المصنوع مقدر
 بكمية محدودة وإن كان لها عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق
 يقتضي أي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة
 أصلا وكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة إلى هي الصانع وكان كل إنسان صانعا أو نقول
 أن الحكمة الغامضة في صنع المخلوق لا في صنع الخالق فهو بذاته من هذا الاعتقاد في الصانع الأول بل
 نعتقد أن كل مافي العالم فهو الحكمة وإن قصرت عن كثير منها عقولنا وإن الحكمة الصناعية إنما
 فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فإن كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة فهذه ضرورة حكيم
 واحد هو الذي افتقرت إلى وجوده السموات والأرضون ومن فهم فإنه مأمور أحد بقدر أن يجعل
 المصنوع من الحكمة الجسيمة علة لنفسه فاقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الأول أبطلوا
 الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته (المسئلة العاشرة) في بيان تجهيزهم عن إقامة الدليل على أن
 للعالم صانعا وعلة وأن القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول أن من ذهب إلى أن كل جسم فهو
 حادث إلى قوله وهي قدعة (قلت) الفلاسفة يقولون أن من قال أن كل جسم محدث وفهم من الحدوث
 الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة
 إلى برهان فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى ألزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب
 عن ذلك فيمأسلف فلا معنى للاعادة وجه لئلا يران الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس
 مستقلا في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على شحوما هي عليه في الجسم المحدث إلا

والعدم مع أن ما ذكر في
 بيان كون العدم غير
 وجودي لا يناسب هذا المعنى
 (وإن أراد) بالوجودي
 الوجود بالعدمي العدم
 كما يتبادر من سياق
 الكلام فلا انحصار أيضا
 (ولانسلم) أن الجوهر المبين
 للشيء الذي ليس بعلة له
 لا يلزم من عدمه عدمه
 وهذه المقدمة إنما تثبت
 إذا ثبت أن الجوهر المبين
 للشيء الذي ليس بعلة له
 لا يكون شرطاً لثباتها
 دور ويكن المناقشة فيه
 ولأنه لم أن العرض الغير
 القائم بالنفس أولى من
 الجبر وهو المبين في أن
 لا يكون عدمه مع عدمها
 لها ثم قوله فإن لم يشترط
 فيه ذلك فأولى الأعراض
 بأن تعدد النفس بعدمها
 هي الأعراض التي تكون
 كمالاً للنفس كلام خطابي
 بل شعري لا يقوم لاثباته
 شبهة فصلا عن جهة وأيضاً
 لم لا يجوز أن يكون البدن
 شرطاً لوجود النفس من
 المبدأ بحيث يلزم من
 انتفاء انتفاء النفس
 قطعاً كما جاز كون البدن
 بعض حالاته مع عدمها

فوجود النفس من المبدأ وما الدليل على أن العلاقة بينهما إضافة تابعة لوجود النفس
 فقط وهو التفسير والتصرف فيه هناك كما إذا جاز بينهما فهم على أصلهم من نفي القادر المختار (وأما على أصلنا) فإما بدأ مختار بعدم
 مجرد ارادته (والقول) بأن العدم في محض لا يصلح أن المختار قد عرفت ضده فقيمهم (ونابهم) أنها لو كانت قابلة للتفاء
 لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لأن كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فساد باقيا

بالفساد وقام بها بالقوة أي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لأنها لا تنقضي
عند الفساد وما هو محل الاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل للفساد هو جوهره عند حصوله المقبول لا يكون متصفاً به واللام يمكن تأييداً
له فيلزم أن يكون للنفس أمر متغير لها يكون محلاً للاستعداد فسادها هو ما محل لها أيضاً كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر
كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادة إما مركبة من المادة والصورة ١٠٣ وإما محالة في المادة فلا تكون النفس

بجردة هذا خلاف (فإن
قلت) النفس حادثة فلا بد
لها من استعداد قبل
حدوثها ومن محل يقوم
به ذلك الاستعداد ولم
لا يجوز أن يكون ما هو
محل الاستعداد وجودها
محلاً للاستعداد لعدمها
(قلت) كون الشيء محلاً
للاستعداد وجودها هو
مباين القسوم له أو
لاستعداد عدمه غير
معقول بل الشيء لا يكون
محلاً للاستعداد وجود
ما هو متعلق القوام به أي
مستعداً لوجوده ومحلاً
للاستعداد فسادها أي
مستعداً لعدمه كالجسم
فإنه محل للاستعداد
وجود السواد وهو تميزه
لوجوده فيه بحيث يكون
متصفاً به حال وجوده فيه
وكذا محل للاستعداد
عدمه وهو تميزه لعدمه
عنه بحيث يكون متصفاً
بعدمه كذا فسادها
بعدمه فالنفس الناطقة
وإن كانت مجردة في ذاتها
الكنها متعلقة بالبدن تعالى
التقدير والتصرف

إن التحاليل لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الحس المحدث ولذلك لما أراد اسطوان بين
كون الأرض مستديرة بطيما ثمة الزلزلة محدثة أينما ورأى العقل منها أدلة ثم ينقلها إلى الازالية وذلك في
المقالة الثانية من السماء والعالم وما أتى بالثبوتات التي تلزم الفلاسفة أخذ بحسب عنهم وهو معاند
لأجوبتهم فقال كل ما لا يعلم له إلى قوله هؤلاء (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والتميز يميزه
من الاقوال التصديقية فلا معنى لأعادة الكلام في ذلك وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتقدت عليه
وذلك أنه لما انقطع الحركات عند باب الجرم السماوي وانقطع به التسلسل طنت أنه قد انقطع بالعقول
ما انقطع بالحس وليس كذلك وأما الفلاسفة فانهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي ثم
اعتبروا الأسباب المعقولة فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بحسوس هو علة ومبدأ الوجود المحسوس
وهو معنى قوله تعالى وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض الآية وأما الأشعرية فانهم جحدوا
الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا يكون بعضها أسباباً لبعض وجعلوا علة الوجود المحسوس موجوداً غير
محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن
الإنسان بما هو إنسان (قال أبو حامد) معاند للفلاسفة في قولهم فإن قيل إن الدليل على أن الجسم إلى قوله
لا أصل له (قلت) قد تقدم من قوائمه إذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن الوجود
ماله علة لم تكن قسمة الموجودين الفصلين فإن للفصلين أن يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له
إكن إذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروي ومن الممكن الممكن الحقيقي أقصى الأمر ولا بد إلى
موجود لا علة له وهو أن يقال إن كل موجود فاما أن يكون ممكناً أو ضرورياً فإن كان ممكناً فله علة فان كانت
تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية
إذا جوز أيضاً أن من الضروي ماله علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضروي
الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه
القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك أن الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري
بغيره وأما هل الضروي بغيره أم كان بالإضافة إلى ذاته ففهم نظروا لذلك كانت هذه الطريقة محتلة
إذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضرورية لأنه لم ينقسم الموجودات أولاً إلى الممكن الحقيقي
والضروري وهي القسمة المعروفة بالطبيع للموجودات (ثم قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة في قولهم على أن
الجسم ليس بواجب الوجود بذاته الكونه له أجزاء هي علة فأن قيل لا ينكر أن الجسم إلى قوله أصلاً (قلت)
هذا القول لازم لما لا شك فيه من سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم وذلك أن
هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما أوصل من سلكها أفيما قلنا ابن سينا وقد قال إنها أشرف من طريقة
القدماء وذلك أن القدماء اغاصروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ الأكل من أمور متأخرة وهي
الحركة والزمان وهذه الطريقة فاضى إليه فيما زعم أعني إلى إثبات موجود بالصفة التي أثبتت القدماء
من النظر في طبيعة الموجودات وهو وجود ولو اقتضت لكان ما قال صححها لكننا ليست تقتضي وذلك أن
واجب الوجود بذاته إذا وضع موجوداً فغاية ما ينبغي عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة وبالجملة أن
يكون له حد فإذا وضع موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لاستحصال كمالها بواسطة فيكون البدن محلاً للاستعداد متعلقاً به ونصيرها فيه ولما توقف متعلقها به على وجودها في نفسها كان
هذا الاستعداد منسوباً أولاً بالذات إلى متعلقها أعني وجودها من حيث إنها متعلقة به ونانياً بالعرض إلى وجودها في نفسها فهذا
الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليه بامتلاكه به ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أولاً بالذات إلى وجودها في نفسها لئلا يمنع
قيامه بالبدن لأنها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعداً لها ومباين له وكما جاز أن يكون البدن له محلاً

لاستعداداته ما به كذلك يجوز أن يكون محلا للاستعداد انقطاع تعلقه به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها
وتدبيرها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الي عدمها في نفسها لا بالذات ولا
بالعرض فظهر الفرق بين استعداد احد وثبوته واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) اننا لانسلم ان القابل
للفساد يجب وجوده عند حصول ١٠٤ الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء لعدم الفساد ان ذلك الشيء يبقى متحفظا ويحل فيه

واجزائه صدق على العالم واجزائه انه واجب الوجود هذا كذا اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب
الوجود وقد قلنا نحن ان الطريفة التي سالها في اثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا يقضي
بالطبع اليه الا على النحو الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعني ضعف هذه الطريفة عند من يمنع
ان ههنا جسم بسيط غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لان من يصنع مركبا فليس من
اجزاء بالفعل فلا بد ان يكون واحدا بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه اعني
بسيط ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحد اول ذلك يقول الاسكندر انه لا بد ان يكون ههنا قوة روحانية
سارية في اجزاء العالم كاي جزء في اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزائه بعضها ببعض والفرق ههنا
ان الرباط الذي في الهة القديم من قبل ان الرباط القديم والرباط الذي بين اجزاء الحيوان ههنا كاش فاسد
بالنقص غير كاش ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل ان لم يكن فيه ان يكون غير كاش ولا
فاسد بالنقص كالحال في العالم فتدرك الخالق تعالى هذا المنتص الذي خلقه بهذا النوع من التمام
الذي لا يمكن فيه غير كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثير من
اصحاب ابن سينا الموضع ههنا الشك قد تأملوا على ابن سينا ههنا الى اى وقالوا انه ليس يرى ان ههنا
مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي اودعه في فلسفته
المشتركة قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب أهل المشرق فانهم يرون ان الالهة عندهم
هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعون طريق ارسطو في اثبات المبدأ
الاول من طريق الحركة وأما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير مارة بينا الجهة التي منها يقع
اليقين وحللتنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا ايضا على طريقة الاسكندر في ذلك اعني الذي
اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة اخرى لكنها
مأخوذة من المبادئ التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطريقة الاشهر في ذلك هي
طريقة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما وضعه كانت خفيا وان
كان في الجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدمها العلم باصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم
باصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان نقول ان الممكن الوجود في الجوهر
الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني
يجب ان يتقدمه واجب الوجود بباطن وهو الذي لا قوة فيه أصلا لا في الجوهر ولا في غيره ذلك من
أنواع الحركات وما هو كذلك فليس بجسم * مثال ذلك ان الجرم السماوي قد ظهر من أمره انه واجب
الوجود في الجوهر الجسماني واللازم ان يكون ههنا لك جسم أقدم منه وظهر من أمره انه ممكن الوجود
في الحركة التي في المكان فوجب ان يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر والا يكون فيه قوة أصلا
لا على حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا يكون ولا غيره ذلك من أنواع التغيرات وما هو
بهذه الصفة فليس بجسم أصلا ولا قوة في جسم واجزاء العالم الازلية انما هي واجبة الوجود في الجوهر
امابا الكلية كالحال في اسطوانات الاربع واما بالانفص كالحال في الاجرام السماوية (المسئلة الحادية
عشر) في تمييز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي (قال ابو حامد)

الفساد على قياس قبول
الجسم للاعراض الحسالة
فيه بل معناه ان ذلك الشيء
يعدم في الخارج بطريقتين
انفسا واذنا حصل ذلك
الشيء في العقل وتصور
العقل معه العدم الخارجي
كان العدم الخارجي قائما
به في العقل على معنى انه
يتصف به في حد نفسه في
العقل لا في الخارج اذ ليس
في الخارج شيء وقبول
عدم قائم بذلك الشيء ويجوز
ان يكون استعداد
فسادها قائما به فلا يلزم
كون النفس مادية (ولو
سلم) ان القابل للفساد
يجب وجوده عند حصول
الفساد) ولكن لانسلم انه
يلزم منه كون النفس
مادية وانما يلزم ذلك لو كان
محلا استعدادا فسادها
جسما او مادة جمعية وهو
ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
مجردا قائما بنفسه او محلا
لنفس او جزءا منها محلا
لجزئتها الآخر (لا يقال)
اذا كان ذلك المحل الباقي
مجردا قائما بنفسه كانت
عاقلة لما ثبت ان كل مجرد
قائم بنفسه عاقل وكانت
هي النفس لا محلا للنفس

ولا جزمنا محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا حلف ومع ذلك
فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لانسلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا
نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانها تكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي تعلق كان
ويجوز ان يكون المشار اليه بانها المدبرة في البدن مركبة من جوهرين احدهما محال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون

فتقول

شيء منهما النفس فلا يلزم مطالوبهم لأن مطالوبهم بشيء النفس بعد المذنب لا يوافق غير مجرد عاقل بعد البدن متعلقا (والأول) هذه
 الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما يتقدم بهدو الوجود فاما كان انعدامه سابقا على انعدامه كما أن ما يحدث بعد العدم لا يكون
 وجوده سابقا على وجوده وكما أن إمكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الاشياء يكون إمكانا بالاضافة اليه كذلك إمكان العدم وصف
 اضافي لا يقوم الاشياء يكون إمكانا بالاضافة اليه وكما أن الشيء الذي يكون محلا لمكان ١٠٥ وجوده ما يحدث قابل للوجود
 الطارئ على معنى أنه يكون

وجود ذلك الحادث فيه
 كذلك الشيء الذي يكون
 محلا لمكان عدم ما يتقدم
 قابل لعدم الطارئ على
 معنى أن عدم الامر انعدم
 يكون عنه والقابل يجب
 اجتماعه مع المقبول والامر
 الذي يتقدم لا يسبق مع
 العدم فتبين أن يكون فيه
 أمر يقبل العدم الطارئ
 ويكون هو حامل إمكان
 ذلك العدم قبل طريان
 العدم فلزم تركيب النفس
 من حامل إمكان العدم
 والمنعدم عنه مع أن النفس
 بسيطة لا تركيب فيها وان
 فرض فيها تركيب فتبين
 تنقل الكلام الى المادة
 التي هي الاصل الاول اذ
 لا بد أن تنتهي الى أصل
 لا يكون فيه تركيب والالزم
 تركيبهم من أمور غير
 متناهية فتحيل العدم على
 ذلك الأصل وهو المسمى
 بالنفس (ثم قال) ويمكن
 تفهم هذا حقيقة أخرى
 وهو أن قوة الوجود للشيء
 تكون قبل وجود الشيء
 ولا يجامعها فان قوة الوجود
 للسواد مشتملة موجودة في
 العين قبل ابصار السواد

فتقول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول انما قدمه توطئة ليقاس بدنه وبين قول
 الفلاسفة في العلم القديم لكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين
 ذاقوا قوطم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهر أنهم انما جعلوا الاله انسانا أزليا وذلك أنهم
 شبهوا العالم بالاهنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم أن يكون
 جسما قالوا انه أزلي وان كل جسم محدث فلزمهم أن يمتنعوا انسانا في غير مادة فعلا لجميع الموجودات
 فصار هذا القول قولاهنا ليشعروا بالاقوال المثالية مقننة جدا لانها اذا نعتت ظهر راحة لها وذلك
 انه لا شيء أبعد من طماع الموجود الكائن الفاسد من طماع الموجود الأزلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح
 ان يوجد نوع واحد مختلف بالازلية وعدم الازلية كما يحتاج الجنس الواحد في الفصول المتقدمة له وذلك
 ان تباعد الأزلي من المحدث أبعد من تباعد الانواع بعضها مع بعض فكيف يصح أن ينقل الجسم من
 الشاهد الى الغائب وهو في غاية المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر
 أنهم انما شبهوا الاسم اشتراكا لا يصح معه التقليل من الشاهد الى الغائب وذلك أن الحياة الزائدة على
 العقل في الانسان ليس تنطلق على شيء الاعلى القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك
 الحاصل عن الحواس والحواس متممة على الباري تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما
 المتكلمون فانهم يصنعون حواس للباري تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق ما أن
 لا يشعروا للباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط وجود العلم للانسان وأما أن
 يحسوا ما هي نفس الادراك كما تقول الفلاسفة ان الادراك واللم في الاول حسا نفس الحياة وايضا فان
 معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتتام ما يشتهيها في
 ذاتهم والباري تعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شيء بنفسه في ذاته حتى يكون سببا للحركة
 والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة زلية هي سبب لفعل محدث من غير أن تزيد
 الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخيلوا ارادة وشهوة حالما قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل
 حال واحدة دون أن يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم
 فالشهوة لا توجد الا في جسم متنفس فادن ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله قبل
 صادر عن علم فاعلم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما او يصدر الا فضل
 من الضدين دون الآخر عن العالم ما يسمى العالم فاضلا ولذلك يقولون في الباري تعالى ان الاخص به
 ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئة جارية في الموجودات بحسب علمه وان
 قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر هذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب واذا أوردوا هذا
 كما أوردناه به هذه الحجج كان قولهم مقننا لبرهاننا فليعلم أن تنظر في هذه الاشياء ان كنت من أهل
 السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها البرهان فان
 الصنائع البرهانية أشبهت شيئا بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصنائع ان
 يفعل فعل الصنائع كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل صنائع البرهان وهو
 البرهان بعينه بل هذه الصنائة أخرى بذلك من سائر الصنائع وانما خالف القول في هذا العمل لان

١٤ - تمهات - ابن رشد
 بالافعل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة
 عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشيء البسيط كان إمكان العدم حاصل لذلك الشيء قبل العدم وهو المراد بالقوة وإمكان الوجود
 أيضا حاصل قبل العدم فان ما يمكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول
 وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى أن يكون الشيء بالقوة والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل

نفسنا التلبس وصفتهم الامكان وهذا مستلزم للاختلال في ذاته كما نعلم عليه هذا ما ذكره وفيه نظر (أما أولا) فلان ما أوردته من
التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع أنه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل
وعلى ما يقابل الوجود والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الأول والامكان في الثاني فان أريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل
فلان لم أن الشئ البسيط لو انعدم كان ١٠٦ امكان الوجود حاصل لافعل العدم (قوله فان ما) يمكن عدمه فليس بواجب

العمل هو فعل واحد فلا بد من ضرورة الاعن صاحب الصناعة واصناف الاكوابل كثيرة فيم ابرهانية
وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تتأني بغير صناعة ظن بالا قاييل البرهانية انما تتأني بغير صناعة
وذلك غلط كدبر ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي لم
يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب
فليس هو قول لصانع ابرهاني وانما هو افعال غير صناعية بعضها اشد افعالا من بعض فلهذا ينبغي
أن يفهم ما كتبناه هنا ولذا كان هذا الكتاب أحق باسم التهاافت من الفرقتين جميعا وهذا كله عندي
تعد على الشريعة وتخص عمالم تأمر به شريعة اسكون قوى البشر مقصورة عن هذا وذلك ان ليس كل
ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر انه من
عقائد الشرع فانه يولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فينبغي أن يمسك من هذه المعاني كل
ما سكنت عنه الشرع وبه عرف الجمهور وان يقول الناس مقصورة عن الخوض في هذه الاشياء ولا تعدى
التعليم الشرعي المصريح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك لجميع المكافى في بلوغ ذلك وذلك انه كما
ان الطبيب اغنا بفحص من امر الصحة على القدر الذي يوفق في الاصحاف في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة
مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه اغنا يعرف الجمهور من الامور مقدارا متحصلا لهم به سعادتهم
وكذلك الحال في الامور العملية ولكن الفحص في الامور العملية عما سكنت عنه الشرع اتم وخاصة
في المواضع التي يظهر انهم من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس
فمنهم من نفي القياس وهم الظاهرية ومنهم من اثبته وهم اهل القياس وهذا بينه هو لاحق في
الامور العملية ولعل الظاهرية في الامور العملية أسعد من الظاهرية في الامور العلمية والسائل من
المفاهيم في امثال هذه الاشياء ليس يحلوان يكون من اهل البرهان أولا يكون فان كان من اهل
البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص باهل البرهان
وعرف بالمواضع التي نبه الشرع اهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان وار لم يكن من اهل
البرهان الا يحلوان يكون مؤمنا بالشرع او كافرا مان كان مؤمنا عرف أن التكلم في مثل هذه الاشياء
حرام بالشرع وان كان كافرا لم يبعد على اهل البرهان معانته بالحجج المقاطعة له هكذا ينبغي أن يكون
حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعتنا هذه الالهية التي ما من سكوت عنه فيم امن
الامور العلمية لا وقد نبه الشرع على ما يؤدى اليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام واذ قد تقرر
هذا نرجع الى ما كنا سنبه عليه مما دعيت اليه الضرورة والافانلة العالم والشاهد والمطلع انما كما نستخير
أن نتكلم في هذه الاشياء هذا النحو من التكلم وما وصف ابو حامد الطرق التي منها ثبت المتكلمون
صفة العلم وغير ما على انه في غاية البياض لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها اذ
بقايس ينبغي ما وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك عمل حطبي فقال مخاطبا لاهل الاسفة فاما
أنتم ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال راداعا لهم فبقول قولكم الى قوله في الدليل
عليه (قلت) أول ما في هذا الكلام من اخذ لالحكاية المذهب والحجة عليه ما أورد فيه من
المقدمات التي أوردناها على انها كالأرائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لم تبين عندهم
ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة ومادة وصوره وصورته هي المعنى الذي به صار الموجود

الوجود لا يفيد المطلوب لان اللازم منه هو امكان
الوجود بمعنى مقابل
الوجود والامتناع وهو
ليس بمطلوب والمطلوب
امكان الوجود بمعنى مقابل
الفعل وهو ليس بل لازم وان
أريد ما هو مقابل الوجود
والامتناع فلا فساد في
اجتماعهما مع الوجود
بالفعل بل يجب الاجتماع
لان الامكان به هذا المعنى
لازم للماهية المكتبة لا منفك
هنا بحال (وأما ثانيا) فلان
الظاهر من تقريره الاول ان ما ذكره استدلال
بامكان عدم شئ عن آخر
وامكان عدم شئ عن آخر
وان لم يقتض وجود ذلك
الآخر بل يكفي امكانه
لكن عدم الشئ عن آخر
يقتضى كون ذلك الآخر
محلا لما انعدم عنه قبل
الانعدام ثم كونه محلا
لعدمه وقت الانعدام اذ
عدم الموجود عما ليس
محلا له غير معقول ولا
يتصور كون الشئ العدم
محلا لوجود خارجي فتعين
كون ذلك المحل موجودا
خارجيا ولا يضره كون
الامكان اعتبارا عقليا بل

موجودا

الصحيح في الرذيلية أن يقال سلما ان امكان عدم شئ عن آخر يستدعي محلا مجامه لذلك

العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السوداء عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل (وأما ما يتعلق وجوده
بمحل) فليس له الامكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشئ المنعدم وانضافه بعدمه في نفسه وكونه قايلا لا يقتضي وجوده
مع عدمه اذ ليس معني انضاف الشئ بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشئ متحققا ويحصل فيه العدم على قياس انضاف الجسم

بالاعراض الخالفة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يستلزم بطريق الفساد على ما قررناه فيما سبق (فان قلت) كل حادث فهو متعلق
 الوجود بالحمل لانه لا يعدم استعداد سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان
 الاستعداد امر وجودي لا يجوز قياسه بالمعديوم ولا امرامبائلاستحالةقيام استعداد الشيء بما به فتنين أن يكون محله شيئا متعلق
 به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويندفع الجواب (قلت) لان لم أن كل حادث ١٠٧ لا بد له من استعداد سابق على
 وجوده فانه مبني على ان

المبدأ موجب لا يختار وقد
 عرفت انه غير ثابت (ولو
 سلم) ان كل حادث لا بد له
 من استعداد سابق على
 وجوده فلان لم كونه
 وجوديا وانه متعلق بقيامه
 بذلك الحادث وان سلم
 ذلك فلان لم قيام استعداد
 محله فان النفس عندهم
 حادثه وليس استعداد
 وجودها قائما على محله
 ليس لها محل عندهم بل
 انما يقوم استعدادها
 بالنفس الذي تتعلق به
 النفس تعلق التدبير
 والتصرف

فحصل في ابطال قولهم بنى
 البعث وحشر الاجساد
 واعلم ان الأقوال الممكنة
 في أمر المعاد لا تزيد على
 خمسة وقد ذهب إلى كل
 واحد منها جماعة (أحدها)
 ثبوت المعاد الجسماني فقط
 وان المعاد ليس الا هذا
 البدن وهو قول نفاة
 النفس الناطقة المجردة
 وهم أكثر أهل الاسلام
 (وثانيها) ثبوت المعاد
 الروحاني فقط وهو قول
 الفلاسفة الالهيين الذين
 ذهبوا إلى أن الانسان

موجود او هي المدلول عليها اما بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص بوجوده وجود وهو الذي دل
 على وجوده في الصور في الموجود وذلك انهم لما افقوا الجوهر فيها قوى فاعلة خاصة بوجوده وجود
 وقوى منفعة اما خاصة وامام مشتركة وكان الشيء ليس يمكن أن يكون منفعة بالشيء الذي هو به فاعل
 وذلك ان الفعل تقبض الانفعال والاضداد لا يقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على جهة
 التعاقب مثال ذلك أن الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تتسلخ عنه
 الحرارة ويقبل البرودة وبذلك كس فلما افقوا حال الفعل والانفعال به هذه الحال وقفوا على ان جميع
 الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة وجود وان الجوهر
 الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كانه في الكون اذ كان غير متميز عنه بالفعل ثم لما
 تصفحوا صور الموجودات تبين لهم انه يجب أن يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عرى من
 المادة فلم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد اذ كان هذا
 اغناحق الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كان الجوهر الذي بالقوة لامن قبل انه فعل محض وذلك انه
 لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في
 الموجودات الفاعلة المنفصلة الى جوهر هو فعل محض وان ينقطع التسلسل بهذا الجوهر وبيان وجود
 هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به هو موجود في المقابلة لثلاثة نعم
 الكتاب الذي يعرفونه بالسمع الطبيعي فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم
 في كتبهم نظروا في طبيعة الصور المحركة الهية لانية فوجدوا بعضها اقرب الى الفعل وأبعد عما بالقوة
 لكونها متبرئة عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها واقوا النفس من هذه
 الصور وأشدها تبرأ عن إعادة بحاسة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور
 المادية ولما التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرئة عن الهية وعلو ان علة
 الادراك هو التبري من الهية وولما وجدوا العقل غير منفعل علما وان العلة في كون الصورة جسادا
 أو مدركة ليس شيئا أكثر من أنها اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جسادا أو غير مدركة واذا كانت كمالا
 محضا لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني وأقضية طبيعية ليس يمكن أن تقيم
 في هذا الموضع اثنين البرهاني الا لواجتمع ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك
 شيء يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق أو في ارتياض وأنه غير ممكن فن هذا النحو من الطرق وقفوا
 على أن ما ليس منفعلا أصلا فهو فعل وليس بجسم لان كل منفعل جسم عندهم في مادة فوجه
 الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء انما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه
 الاشياء لافي هذه الاشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل فهذا وقفوا على أن هبة ناموجودا هو
 عقل محض ولما رأوا أيضا النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشيء بالنظام
 المصنعي علما أن هبة ناعلا هو الذي أفاده هذه القوى الطبيعية أن يجري فعله على نحو فعل العقل
 فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات
 الترتيب والنظام الموجود في أفعالها وعلما وان هذا كله أن عقله ذاته هو عقل الموجودات كلها وان مثل

بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لثلاثة سمه وتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعادين
 الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالي والخليلي والراغب
 وأبي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شيء منها وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يستلزم ولا يفتهم لافي
 الملة ولا في الفلسفة (خامسها) التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس

هي المزاج فتقدم عند الموت ليستحيل اعادةها اوهي جوهر باقي بعد فساد البدن فيمكن المعاد حيث نزل وما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكاء في ما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فتقدم تقرير مذهبهم وما اعتدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في امر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) في المعاد الجسماني (اما المقام الاول) فتقرر بركابهم فيه هو انهم قالوا ان للنفس والانسانية لذة والمآر وحالين لان اللذة ١٠٨ هي ادراك وتنبيل لوصول ما هو كال حيث هو كال وخير والالم

هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته او غيره او يعقل ما يجده ما يتبعه ان يعقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته وليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس يصح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه والارزوم بقياس حلي اما زائد واما اكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس يعقل وهو في مادة قياس في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها مذهبهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم اوائل او قريبة من الاوائل واذا اول ما قلناه كان قياسا صحيحا الشك كل صحيح المقدمات اما صحة شكها فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فانتج مقابل المقدم لا كما زعم هو انهم استثنوا مقابل المقدم وانتهوا مقابل التالي لكن لما كانت ليست اوائل ولا هي مشهورة ولا تقع في بادئ الرأي بها ان صدق أتت في غاية الشناعة لاسيما عند من لم يسمع قط من هذه الاشياء فقلنا قد شوش العلوم هذا الرجل تشوشه عظمه اخرج العلم عن أهله وطريقه (قال أبو حامد) اتقن اثنان قولنا انا وان لم نقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا شنيعا وهو ان المآر تعالى ليس له ارادة لا في الحادثات ولا في الكل لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس يتقنوا الارادة عن المآر تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية اغماهي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تمام النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ماصدع عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضروري بطبيعيها اذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الصندان معا وذلك محال فصدور واحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة فكذلك ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة واما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعلة عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطل لاقبل ارادي منزعه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة مقول عليه ما يشترك الاسم كان اسم العلم كذلك اعني العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة عنه هذا هو المفهوم من ارادة الانسان والمآر تعالى منزعه عن أن يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا ضرورة الفعل مقتربا بالعلم وان العلم كما قلنا بالضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالضدين فعلة أحد الضدين دليل على ان هذه صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال أبو حامد) وهو اننا سلم الى قوله لاجواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه أن يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ماصدع عن ماصدع منه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ماصدع فان كان الاول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ماصدع عنه بواسطة أو بغير وساطة وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتاخر عن العلوم (ثم قال أبو حامد) يجيب عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

ادراك وتنبيل لوصول ما هو آفة وشعر عند المدرك من حيث هو آفة وشرو كان لكل قوة من القوى البدنية كالأول آفة بخصان بها فان للذات نفسا كالأول كيفية بكيفية الحسنة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شئ حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب حاجي فان كليم ما في افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة والسماعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنعيمات المتناسبة وللأمة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ونسبها للسطوح اللينة والناعمة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة بخصان بها وكما لها ان يتنزل فيها صور الموجودات مبتدأ من المبدأ الاول حل ذكره وسألك الى العقول ثم النفسوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهياتها وقواها ثم مادون ذلك الى أن يتمثل فيها صور جميع معلومات المترتبة تنبلا

يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والأوهام وآفتها هي أن تكون منتقشة بصددها الواقع وأورد عليهم بان تمثل المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاقنا الى حصوله عند فقهه والتمت بوجدانه وتاملت بحصول الحيل المضادة فان كل قوة تلتذ بكما لا تنالها وتشتاق الى حصولها وتوالت بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتوالت بالظلمة وأجابوا بان اشتغال النفس بالهوسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقهها

والاثنان فيهما عند وجودها واذا كان الكمال لما كانت مستمرة في الوجود وكانت النفس مشتتة في غيرهما من الحواس لم تكن مدركة لها ووصول المذاق مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالتدراك المعرض على النار فانه لا يحس بالآلم فاذا فارت البدن واشتعلت عنها شغلة شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالتدراك المعرض على النار اذا زال خدره بغتة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كالحا في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارت البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه آلة لها سلطان مزاجه يقي

كلها المكتسب فيها لأن جوهر النفس الذي هو العلة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة لما عرفت فيما سبق من أنه النفس باقية بعد خراب البدن والعقول القعالة وهي العلل الفاعلة لها باقية أيضا ومقتضى كانت العلة القابلة والفاعلة للشيء موجودتين ووجب حصول ذلك الشيء والآن تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا ظاهر الاستحالة فثبت أن ما هو كمال للنفس حاسس لها بعد مفارقة البدن اذا حصلت حال تعلقه به ولا شك في أن هذا الكمال خير بالقياس اليها وانها مدركة لحصول هذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير فاذن هي ملتزمة بذلك بعد المفارقة وكذلك حال الآلم فان النفس اذا عرفت في حياتها الدنيا بالاكتساب النفساني أن لها كمالا ولم تسكن به بل اكتسبت ما يضافه وهو الجهل المركب ولم تسكن به شيئا منها بل اشتغلت بما صرفتها عن الكمال من الأمور

لوقعتنا الى قوله اشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه بالمعقول بالاشتياع ثم اجاب هو فقال قلنا هذه الشناعة الى قوله بالارادة (قلت) يريد انه يجب عليهم أن كانوا ممن أوجبوا الله يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم ونفي الارادة وهم لم ينفوا الارادة وانما نفوا الجزء الناقص منها ثم قال بهم تنكر ون على من قال الى قوله وهذا لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا ما ذهب القوم في الجمع بين قولهم انه لا يعرف الا ذاته وأنه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان البارئ تعالى هو الموجودات كلها وانه المنجم بها فلا معنى لتكرار القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذين لا يجتمعهم اجنس ولا بينهم مشاركة أصلا وبالجملة فكل كلام في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي يحكيها عن ابن سينا في تثبيت هذا المذهب وبستهعملها هو ايضا في معاندته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان ويرفعون نقلتها الى البارئ تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان بالشيء الذي يعقله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل قيسه هو التصور بالعقل وما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أوجاهة وذلك ان كل من يفعل من الناس فعلا ولا يلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الاول ونقول له ان هذا الأمر موجود في الذي يفعل بارادة فكيف اذا وضعتم عالما لا يفعل بارادة وانما قال هذا لان الذي اعتمدوه في تثبيت العلم البارئ تعالى بتثبيت الارادة له ولهذا قال فهو لا يلزم لاحواب عنه يعني في انه ليس يلزم أن يكون الاول يعقل عندهم من الغير الا الفعل الذي لم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول وكذلك ما حكى عنه من انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان اشرف منه وعلة وجود الاقتناع في هذا القول بأنه متى توهم الانسان انسانين أحدهما لا يعقل الا ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم ان الانسان الذي يعقل ذاته وغيره اشرف من الانسان الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا منفعل والآخر منفعل لا فاعل فليس تصح هذه النقطة ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها في كل ذي عقل وهو ان الذي أكثر علما اشرف وكان فيما زعم ان في الفلاسفة الارادة وتوهم الحدوث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدر وأن لا يثبتوا ان الاول يعلم غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل مقوله الذي هو غيره من حيث هو مريد له قال ان هذه الشناعة انما تلزم الفلاسفة فقط بربكون المعلول الذي هو الانسان اشرف من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد تقدم انه ليس بهج أعني في الارادة عن البارئ تعالى وانما ينفيون الارادة المحدث ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات وفان انها عامة للعالمين المحدث والآزلي أخذ يحتج عليه بما نقوله الفلاسفة في هذا الباب

الدرامية والذات الحسية فاذا فارت قامت بتقصاتها الاشياء الى الكمال الغائب عنها وعدم اتياق في حياتها الدنيا الى كمالها الفاني وعدم التألم بفواته لاشتغالها عنه بالحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية المعاملة للنفس أقوى من اللذة الجسمانية لوجوه (الاول) انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمذكور بالقوة العقلية اشرف من المذكور بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى وأتم من اللذة الجسمانية لم يكن المقدم حق والتالي مثله (أما الشريطية) فلان

التي هي ادراك الملائكة والنفوس المتقدمة حتى لا الجزع الاول منه فلان القوة الجسمانية لا تدرك الا السطوح والظواهر مقتصر عليها
والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهرا شئ وباطنه فتميز بين الماهية وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء
الفصلي والباطن عندها كاظاهر في الادراك ولاشك ان الادراك الذي لا يقتصر على شئ اقوى من المقتصر عليه (واما الجزء
الثاني منه) فلان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر

من الفرق بين العلمين وهو شئ لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال هم تذكرون علي من قال من الفلاسفة
ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم اغناحتاج اليه غيره الى آخر ما كتبه وتلخيصه ان هذه الادراكات
كلها ان كانت لتقص في الادنى فالباري تعالى منزعه عنها فهو يقول لا ينسبنا انه كما اتفقت مع اصحابك
ان كونه لا يدرك الجزئيات ليس لتقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو
لموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لتقص فيه اذ كان ادراك الغير هو
الذي يكون لموضع نقص المدرك والاتصال عن هذا كله ان علمه ليس ينقسم فيه الصدق والكذب
المتقابلان بل الذي ينقسم الصدق والكذب هو العلم الانساني مثال ذلك ان الانسان يقول فيه امان
يعلم الغير واما ان لا يعلمه على انه مامتناقصان اذ صدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه
الامران جميعا اعني الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه يعلم يقتضي نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفية الاشياء
هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي
يقتضيه اصول الفلاسفة القداماء منهم واما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير
محيط بذهنهم ولا لازم لاصولهم فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات
والموجودات هي المؤثرة فيهم او علم البارئ سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفصلة
عنه وادانته ردها قد وقعت الراحة من جميع المشاورة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي
الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الابواب وننبه
فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك (المسئلة الثالثة عشر) في تميزهم عن اقامة الدليل على
ان الاول يعرف ذاته فتقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته الى قوله عن الخبط والخيال (قلت)
من اعجب الاشياء دعواهم ان حدوث العالم يلزم عنه ان يكون عن ارادة والحوادث تجدها تحدث عن
الطبيعة وعن الارادة وعن الاتفاق اما التي تحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما التي تحدث
عن الطبيعة فهي الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة اكانت الارادة مأخوذة
في حده ومعلوم ان حدوث الحادث هو الموجود بعد عدمه والعالم ان كان حادثا فهو ان يحدث من حيث هو
موجود طبيعي عن مبادئ امور طبيعية اخرى منه تحدث من مبادئ صناعية وهي الارادة ولكن اذا
ثبت انه يحدث عن فاعل اول اثر وجوده على عدمه وجب ان يكون مريدا وان كان لم يزل مؤثرا لوجود
والمريد كما قال يلزم ان يكون عالما فقد شاركهم الفلاسفة في هذا الاصل والقول كله الذي حكاه عن
المتكلمين اغناصارا من ان فيه تشبيه الامور الطبيعية بالامور الصناعية اما قوله عن الفلاسفة انهم
يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع فقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة
ان صدور الموجودات عنه هو بجهة اعلى من الطبيعة والارادة الانسانية فان كلا الجهتين بلحقتها
القصصان وليس يقتضيان الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لا يجوز ان يكون صدور الفعل عنه
سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا اراديا على نحو مفعول الارادة هي فان الارادة في الحيوان هي الحركة
واذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد
وهو صادر عنه بجهة اشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على انه مريد عالم

العقلية والنفوس السماوية والحسن لا يدرك شئاً من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين في الشرف بون بعيد جدا (الثاني) من تلك الوجوه انه لو لم تكن القوة العقلية اقوى من المذلة الحسية لكان حال البهائم من الجبر وغيرهما اما مساويا لحال الملائكة او اطيب والتالي ظاهرا الفساد فالقدم مثله (الثالث) منها ان لذلة الغلبة ولو في امر خسيس كالشرب الخ وانزود وما يجري مجراها من الالباب مؤثرة عند الانسان على لذات وظن انها اقوى اللذات الحسية فان الذي يحول استظهارها في شئ من ذلك يوجب له ان يكون غالبا اذا عرض له مقصوم او متعة كدفع رخصهما وان لذلة نيل الحشمة كاللذات وغيرها مؤثرة ايضا على اثار كبير النفس على الحشمة يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك وان لذلة اثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة مؤثرة عند الكرم على لذلة التمتع به وكل ما هو اثر عند شخص فهو والذات باقيا

بالضدين

بالضدين

اليه فهذه اللذات الباطنة مستهولة على الحشمة الظاهرة وادا كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستهولة على اللذات الحسية فالعقلية في استعمالها اعلم الاولى وقس على ذلك حال الامن وتفصيل كلامهم في احوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بهد معارفها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت الاعتيادات الحقة فان لم تكن سبب عقارتها لبدن هي آفة رديئة واخلاقا ذميمة فوجب الميل

الى الشهوة البدنية والذات الحسية الثالث يوجدان ذاتها كذلك التذات باقية وابقيت باذراك كمالها ابشاجا من دينا كالمؤمن
المتقى على رأينا وان اكتسبت هيأت رديئة فلا يستعملها البدن ومباشرتها الارذائل المقتضية للطبيعة وميلها الى المشتبهات الغائبة
تأملت تأمل اعظيما واشتاق الى مشتبهاتها التي ألقت بها وقد حيل بالموت بينها وبين 111 مات شهيدا فتسكون كالعاشق المهجور

الذي لم يبق له رجاء الوصول
ولكن هذا التألم لا يدوم
يسل بزول آخر الامر لان
تسمة الهيات التي حصلت
طاعة لاسية الامور البدنية
رهي نزول بزوال ما استغندت
منه من الامزجة والافعال
وهذه الهيات مختلفة في
شدة الرذاعة وضعفها
وسرعة الزوال وبطأه
وبخلاف التعذب بها بعد
الموت في الكبر والكيف
وهذا كالمؤمن الفاسق على
رأينا وان لم تكن تسبب
الاعتقادات الخفية فان
عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كمالا
تأملت بعد المغارقة
لاشتياقها الى الكمال
الغائب عنها سواء اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت
حاحدة له من حيث
الماهية وان كانت معترفة
به من حيث الانسية او
اشتغلت بما صرفها عن
اكتساب الكمال مما
ليس بمضاد له فصارت
معرضة عنه اولم تشغل
بشيء امكنها تكاملت في
اقتناء الكمال فصارت
مهملة اياه واسوؤهم
حالا هم الذين اكتسبوا

بالعندين فلو كان فاعلام من جهة ما هو عالم فقط لفعل العندين معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله
أحد العندين باختيار ومما يلبسون به في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع أو بالارادة
وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة وقع على معان اولها
صعود النار الى فوق وهوى الارض الى اسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الوجود ذات الحق امر عارض
وهو كقول الشيء في غير موضعه وهذا كقوله في نفسه والباري سبحانه منزوع هذا الطبع وبطلان
أيضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطباع فيهم
يفسبب هذه الطبيعة الى انما عقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها
صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالأمور الصناعية التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها أفعال مرتبة
منتظمة ولذلك يقول أرسطاطاليس رئيسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فاما
أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم بأوجاهد وأما من يضع حكما كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر
عنه فانه يلزمه ان من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته وما كان قد اطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره
بما ساق عليه من صحيح الفلاسفة في ذلك ألزمه ان يكون الاول لا يعرف ذاته والاولام صحيح وأما ما حكاها
عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان
يكون ميتا فهو قول اقناعي مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس بحي فليس هو ميتا الا ان
يكون شأنه ان يقبل الحياة الا ان يريد ميت ما يدل عليه لفظ موات وجما فحينئذ يتقسم هذا التقابل
المصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا واما جامدا هذا اذا فهم من الحياة انها
مقولة باشتراك الاسم على الازلي والفاقد واما قوله فان عادوا الى ان كل ما هو يرى عن المادة فهو
عقل بذاته فيقول نفسه فقد قلنا ان ذلك صحيح لا يبرهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجدهم عليه
بما سبق مما سبق من قوة البرهان عليه اذ ارضع في هذا الكتاب أعني انه تنقص قوته ولا بد من الشئ اذا
خرج من موضعه الطبيعي وأما ما حكاه ايضا عن احتجاج الفلاسفة في هذا القول ان الموجود اما ان
يكون حيا او ميتا والحى أشرف من الميت والمبدأ أشرف من الحى فهو حى ضرورية فاذا فهم من الميت
الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة وأما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحي حياة وعن ما ليس
بما علم ويكون اشرف للبدن انما هو من جهة ما هو مبدأ الكل فقط فقول كاذب لانه لو جاز ان يصدر
عما ليس بحي حياة لجاز ان يصدر عما ليس بوجوده موجود بل جاز ان يصدر أى شئ اتفق من أى شئ
اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لافى الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا فى النوع وأما
قوله ان قولهم ان ما هو أشرف من الحى فهو حى بمنزلة قول الفاضل ما هو أشرف مما له سمع وبصر فله سمع
وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم ينفون عن المبدأ الاول السمع والبصر واذا جاز عندهم ان يكون ما هو
أشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير يجوز ان يكون ما هو أشرف من الحى ومن العالم
غير حى ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر ماله بصر كذلك يجوز ان يصدر عما
ليس له علم ماله علم وهذا الكلام سفسطائي مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر
أشرف مما له سمع وبصر لا باطلاق بل من جهة ماله ادراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان
العلم ليس فوقه شئ في الشرف لم يجز ان يكون ما ليس به علم أشرف مما هو عالم مبدأ كان أو غير مبدأ

ما يضاد الكمال لانهم يمتدبون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان تلطخت بهيات بدنية رديئة تأملت بها ايضا على حسب
رذاعة تلك الهيات وان لم تنطخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه ولكن التألم الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول بزوال تلك
الهيات الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كمالا فان تلطخت بهيات رديئة اكتسبت بالعبادة البدن تأملت مدة
بقضاء تلك الهية على حسب رسوخها فيهم نزول العالم بزوال تلك الهية وان لم تنطخ فهي من أهل السلامة وان لم تسكن من أهل

لسعادة خلقها عن أسباب اللذة واللام والخلاص فوق الشقاء فهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفس التي بهذه الصفة هي نفوس
 البهائم والذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصالحين والزهاد وبعضهم
 ذهب إلى أن أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام أخرى لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك إذ لا معطلة في الوجود ولا تدرك
 غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٢ عن جسم يكون موضوعا لتخليتها ولا فعل لها غير الإدراك فلا بد من أن

تتعلق بأجسام أخرى لا على
 أن النفس بعد المفارقة
 عن البدن تصير نفسا جرم
 آخر مدبرة له فان ذلك
 عين مذهب التناسخ وهم
 لا يقولون به بل على أن
 ذلك الجرم يكون موضوعا
 لتخليتها فان التخييل
 لا يمكن إلا بالجهة جسمانية
 ثم تخيل الصور التي كانت
 معتقدة عندها فان كان
 اعتقادها في نفسها
 وأفعالها التي شاهدت
 الخيرات الأخروية على
 حسب ما اعتقدتها في
 حياتها الدنيا والافشاهدت
 العقاب كذلك والجسم
 الذي تتعلق به هذه
 النفوس اما أجرام سماوية
 أو أجرام متولة من الخراف
 والادخنة ولا يكون مقارنا
 لمزاج الجوهر المسمى روحا
 ثم انه اضطرب قول الشيخ
 أبي علي في قدره إلى الذي
 يحصل به السعادات
 الأخروية ففي بعض كتبه
 اكتفى بالنفط في الفاروقات
 وفي بعضها قال وأما قدر
 العلم الذي تحصل به هذه
 السعادة فليس يمكنه أن
 أنض عليه نصا الا

وذلك أن المبادئ لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجر أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالحال
 في المعلومات غير العالمية وغير العالمية فشرقية المبدأ ليس يمكن أن تفصل شرقية العلم الأول فصفات شرقية
 المبدأ الغير العالم شرقية المبدأ العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ أشرف من فضيلة العلم ولذلك
 وجب أن يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم وأنما الفرق القوم من أن
 بهمة وبالسبح والبصر لانه يلزم عن وصفه ما أن يكون ذات نفس وأنما وصف نفسه في الشرع بالسميع
 والبصير تنبها على أنه سبحانه لا يفوت نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تعريف هذا المعنى
 للجمهور إلا بالسبح والبصير ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع
 المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوين إلى العلم بالشرعية بجميع ما تضمن هذا الفصل
 عمومته وتماهت من أبي حامد فابا لله وأنا إليه راجعون على زلل العلماء ومما يحتمل لطلب حسن الذكري
 أمثال هذه الاشياء أسأل الله أن لا يجعلنا من حجب بالدينا من الأخرى وبالادنى عن الأعلى ويحتمل لنا
 بالحسنى انه على كل شيء قدير (المسئلة الثالثة عشر) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف
 الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك إلى قوله ولا يوجب
 ذلك تغير في ذات العالم (قلت) الاصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس
 أحد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان للأشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة
 بالعقل والعلة في الادراك هو المدرك نفسه فلا يشك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد
 وأما جوابه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون هذا علم نسبة المعلومات إليه نسبة المضافات التي ليست
 الاضافة في جوهرها مثل العين وأشمال في ذي العين والشمال فشي لا يعقل من طبيعة العلم الانساني
 فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما المعناد الثاني وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات
 فإنه يلزمهم انهم اذا أجازوا على علمه تعدد الأنواع فليجوزوا تعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص
 الواحد بعينه فمعناد سفسطائي فان العلم بالأشخاص هو حس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد
 الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدد وعلم الأنواع والاجناس ليس
 يوجب تغير العلم انما يوجب وانما يتحدان في العلم المحيط بهما وانما يجتمعان أعني الكلية والجزئية في معنى
 التعدد وأما قوله انه من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالاجناس والأنواع من غير أن
 يكون هذا كالتعدد واختلاف بقضيه اختلاف الأنواع والاجناس وتباينه ما بينهما من بعض فقد
 يجب عليه أن يجوز علما واحدا محيطا بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة
 من قال انه ان وجد عقل محيط بالأنواع والاجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد جنس واحد بسيط
 محيط بالأنواع والجناسات المتلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم مقول عليه ما يشارك الاسم وقوله ان
 تعدد الأنواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصغرون علمه
 تعالى بالموجودات لا بكل ولا جزئي وذلك أن العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل متفعل
 ومعلوم والعقل الأول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فن جهة ما لا يعقل غيره
 من حيث هو غير هو علم غير متفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلخيص

بالقريب (وأظن) ان ذلك ان يصور الانسان المبادئ
 المفارقة تصورا دقيقا و يصور ما انصه بقا في قياسها و يعرف العلل الغائبة للحركات الكمية دون الجزئية التي لا تتناهى
 في مقدارها فيكون المثل وفيه أجزاء بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في
 ترتيبه ويتصور العائنة وكيفية تواريفه في ان الدات المنة مة على السكلى أى وجوديخه ها وأية وحدة تخصها وانها كيف تعرف

تدعي لا يلهيها ذلك كثير وتغير بوجه من الوجود وكيف نسبة ثوابها الى موجودات اليها ثم كل الازداد الناظر ان يصار الى الازداد ذلك ما اذا
 استعداد او كما به ليس يتبرر الانسان من هذا العالم ولا في الا ان يكون اسكدا مع ذلك العالم فصار له شوقي وعشقي لما هناك
 فهدى من الانتفات الى ما خلفه جملة هذا اجل ما يقولون به في امر الله اذ قال رحاني واعترض عليهم بان لا نسلم ان الذات ادراك ما هو كمال
 وخير عند ادراكه من حيث هو كذلك وتحدد به ما به لا يدل على ان الذات ما ذكر ١١٣ وانما يلزم لو كان حداهما بسبب نفس

الامر وهو ممنوع وعدم
 انفسك كالك احد هما عن
 الاخر لا يدل على الاتحاد
 على ان عدم الانفس كالك
 ايضا ممنوع والاعتقاد على
 التجارب الظنية غير مفيد
 لان الاستقراء وان كان
 لا كثيرا الجزئيات لا يفيد
 العلم بل واز وجود خبري حاله
 بخلاف ما وجد بالاستقراء
 (لا يقال) عدم الانفس كالك
 ضروري حاصل بالتجربة
 لا نظري يستدل عليه
 بالاستقراء ليتوجه عليه
 ما ذكر لا مانع الضرورة
 وأي دليل يدل عليهم انهم
 ان سلمنا ان ادراك ما هو
 كمال لذة في الجملة ولكن
 لا نسلم ان كل ادراك لكل
 ما هو كمال لذة بل اللذة
 انما هو ادراك الكمال
 الجسماني فان ادراك
 الكمال الجسماني يجوز
 ان يكون مخالفا للحقيقة
 لا ادراك الكمال الغير
 الجسماني ولا يلزم من كون
 احدهما لذة كون الآخر
 كذلك ولو سلم ان ادراك
 الكمال مطلقا جسمانيا
 كان مرغبه لذة ولكن
 لا نسلم ان النفس باقية بعد
 خراب البدن وما استدلو به

مذهبهم انهم لما وقفوا با ابراهيم على انه لا عقل الاذاته فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل بظاهر عقل
 انما يتعلق بالموجودات لا بالعدم وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي
 نعلمها نحن فلا بد ان يتعلق علمها اذ كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا هنا نصف آخر من الموجودات
 يتعلق بها واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو يتعلق علمنا بها او اما ان يتعلق
 بها على وجه اشرف من يتعلق علمنا بها او تلقى علم بها على نحو يتعلق علمنا بها مستحيل فوجب ان يكون
 يتعلق علمها على نحو اشرف ووجود اتم لها من الموجود الذي يتعلق علمنا به لان العلم الصادق هو الذي
 يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا فله الله يتعلق من الموجود بجهة اشرف من الجهة التي
 يتعلق علمنا بها فلا موجود اذن ووجود اشرف ووجود اخس والوجود الاشرف هو علة
 الاخس وهذا معنى قول القدماء ان الباري تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها
 ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراغبين في العلم ولا يجب ان يكتب
 هذا ولا ان يكاف الناس اعتقادهم هذا ولذلك ليس هو من التلميح الشرحي ومن أثبت في غير موضعه فقد
 ظلم كيان من كتمه عن أهله فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد له اطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس
 (الاعتراض الثاني) قال أبو حامد هو ان يقال الى قوله فليكن كذلك في حقه والله اعلم (قلت) حاصل
 هذه المعادة الاولى للفلاسفة وهي معانده بحسب اقوالهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم من
 اصولكم ان ههنا قد علمت الحوادث وهو الفلك فن ان انكرتم ان يكون القديم الاول محال للحوادث
 والاشعرية انما انكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معاندة جديدة
 فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادثية وهي ومنها ما تحله وهي
 الحوادث التي لا تغير جوهر المحل لها كالحركة في المكان والجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم
 انضمامه ما لا تحله حركة اصلا ولا اجادات اصلا وهو ليس بجسم ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم
 الذي هو جسم كالاجرام السماوية فاذا كان هذا التفصيل تدعيه الفلاسفة فهذه المعاندة هي معاندة
 باطلة لان الكلام انما هو في القديم الذي ليس بجسم وما اتى به من الماندة للفلاسفة التي بحجاب الفلاسفة
 في ذلك وحاصله انهم انما معاندة ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادثية لا يتخلو ان يكون من
 ذاته او من غيره وان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو معاندهم في قولهم انه لا يصدر عن
 القديم حادث بوضعهم الفلك قديما ووضعه ان الحوادث تصدروا عنه وانقصا لهم عن هذا هو ان
 الحادث ليس يمكن ان يصدر عنهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عنهم عن قديم مجزوء ومحدث
 في حركته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق
 وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم
 فاما عندهم قديمة بالنوع حادثية بالاجزاء فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة اجزائها
 الحادثية تصدروا عنها حوادث لانها لا لها واعانها مع العالسة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بجسم
 والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل
 وحاصل معاندة انقسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز ان يكون علمه

١٥ - تمهات ابن رشد عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤه بعد خراب البدن لكان كونها قابلية حينئذ للصور العقلية ممنوع لجواز ان يكون قبولها مشروطا بمقلها بالبدن ولو سلم كونها قابلية حينئذ للصور العقلية لكان لا يلزم حصول الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكره معارض بان النفس قبل الموت عالم به هذه المعلومات فلو كان ادراكا لنفس الذات لكانت متاخذة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في الذات الجسمانية

فأما من حصول اللذة قول يكون الشيء ما به من حصول شيء عند حصوله وأيضا الذات الجسمانية أضعفت من الذات العقلية عندهم بل لانسبة للذات الحسية الى الذات العقلية عندهم فكيف يمكن حصول العوارض البدنية على ضعفها ما نعمة من تلك الذات العظيمة النفسانية وقد يحاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انه ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستحسنا لتلك الشرائط ١١٤ ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم للذات فانما نرى كثيرا من المتعلمين الذين

لم يتعلموا الاماثل معدودة
 يتمتجون بها أشدا بتأرجح
 ويؤثرون الاشياء تعالى
 عذا كرتا على ملك الدنيا
 وما فيها فمن سلا عن لذة
 معلوم ما أو من كوح
 ما هذا (ثم فوطم) ان الالم
 الذي يحصل للنفس بعد
 المفارقة بواسطة الهيات
 الرديئة التي اكتسبتها
 بملابسة البدن تزل عاقبة
 الامر بزوال تلك الهيات
 لا يستقيم على اصولهم فان
 القابل لتلك الهيات
 النفس والفاعل لها هو
 المبادى المفارقة وعندهم
 أن الاله القابلة والفاعلة
 للشيء اذا كانتا وجودتين
 وجب وجود ذلك الشيء
 كما ذكره في بقاء الكلمات
 العلمية فكيف يجوز زوال
 تلك الهيات حتى يزول
 بزوال التألم الحاصل
 سببها وكونها حاصلة بملابسة
 الأمور البدنية من الأدغال
 والامتزجة لا يوجب زوالها
 لان ما ذكر من ملابسة
 الأمور البدنية معد
 لحصول تلك الهيات
 وانعدام المعد وطول
 العهد به لا يوجب انعدامها
 وقد يحاب عنه بان النفس

شبهها بعلم الانسان أعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها مثل
 ما ان المصبرات هي علة ادراك المصروا والقولات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا فله
 الموجودات وخلقها لها وعلة ادراكها كمالا علة خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه
 على قياس علمه لان علمه معلول للوجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة
 العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا زليلا والانسان الها كائنا فاسد وبالجملة فقد تقدم
 أن الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان أعني ان علمه هو الفاعل للوجودات لا الموجودات
 انها علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله
 تعالى بحركته الدورية (قال أبو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية والى
 قوله تحركه كبحر من لا مستند له (قلت) اما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته
 واما ان يتحرك عن جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى قسرا فمروفا بنفسه واما ان كل ما يتحرك
 من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فشيئ ليس معروفا بنفسه وانما هو مشهور والفلاسفة يتكفون
 البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله متحرك هو جود فيه هو غير المتحرك باسطة العلم بمقدمات
 آخر معروفة بنفسها ومقدمات هي نتج برهان آخر وهو امر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس
 معروفا بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن متحرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي
 وضعت هي هنا على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها النوعان جميعا أعني ان منها ما هي نتائج ومنها ما هي
 معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته
 واما من مبدئه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شيء لا يحس ولا يلمس مقارن له من خارج كما نك قلت
 ما ليس بجسم فانه معروفا بنفسه وقد رتب في هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن
 الحركة الى فوق أولى بالانتمائها بالارض والامر في ذلك معروفا بنفسه واما انه لا يتحرك بجوهره
 وطبيعته فهو بين في الاشياء التي تتحرك حينئذ وتسكن حينئذ بالذي لا طبع ليس له ان يفعل
 الضدين وأما في الاشياء التي تحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان وأما ما وضع ايضا في هذا
 القول من أن المبدأ الذي يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير
 ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويمكن فيه خلق وأما ما وضع ايضا فيه من أن المتحرك دورا
 ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من أحدهما الى الثاني لا لكيانه ولا لاجرائه فمريب من البين
 بنفسه وتقدير ذلك قرب وقد ذكر في هذا القول طرفان تقديره وبديهة للجسم الذي وجوده بهذه
 القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمي هذه القوة
 الحكيمة لا ثقيلة ولا خفيفة واما ان هذه القوة هي بأدراك أو بغير ادراك وان كانت بأدراك فدأى نحو
 من الادراك فيبين من غير هذا وتخصيص هذا ان نقول اما التقدير الاول وهو ان نفرض ان المتحرك
 للسماء جسم آخر غير سماوي فبين السقوط بنفسه أو قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم
 ليس يمكن ان يتحرك الجسم السماوي دورا والا هو ومتحرك من تلقائه كما نك قلت انسان أو ملك يديرها
 من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله
 ومحال ان يكون خارجا عنه لانه ليس خارجا عن العالم ولا داخله على ما تبين في مواضع كثيرة ويحتاج

ايضا
 ببقاؤه البدن لم يخرج عن ان يكون منفعلة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تحركات
 مستندة الى الحركات الفلكية وأقلها ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قربا بعد قرن على الدوام والاستقرار ولا يتعدان
 يكون التلاحق المذكور موجبا لحوال تحدد لكل نفس من النفوس المفارقة أول بعضها توجب تلك الاحوال استبعاد الزوال
 تلك الهيات عنها فتزول عند تمام استبعادها والها وليس كل ما يحسب عن علة في قابل واجب الدوام واستقرار بدوام الفاعل

وذا القابل بل قد يرول من القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد اعمده بواسطه الحركات السماوية والتغيرات الفلكية
 فيعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد وردهذا الجواب بانه لما حازز والهدات النفسانية في الجملة
 بر وال استعداد النفس جازان ترول اذرا كاتها ايضا فلا يحصل الجب بزم باستمرار اللذة ابداف النفوس التي حصلت الاغتادات
 المطابقة ولا الجب بزم باستمرار الألم في النفوس التي حصلت
 ١١٥

بين الجاحدين والمعرضين
 والمهم ما بين بان الم الجاحدين
 مؤيدونهم ما غير صحيح
 لان سبب الألم في الاقسام
 الثلاثة هو الشوق الى
 السكال الفائت ولا فرق
 بين الثلاثة في هذا السبب
 فالا الذي اوجب انقطاع
 عذاب البعض دون البعض
 والحكم بانقطاع شوق
 المهملين والمعرضين دون
 الجاحدين تحكم باطل
 (فان قلت) الفرق بين
 فان الجاحدين فيهم
 اعتقادات باطلة مضادة
 لمكالم دونهم ما (قلت)
 الاعتقادات المضادة
 للسكال ليست مستندة الى
 البراهين فلم لا يجوز زوالها
 ولم يحكم بوجوب بقائها
 حتى يدوم المذهب بسببها
 وايضا فان المشتاق الى
 الشيء غير الواصل اليه
 انما يكون معذبا اذا كان
 جازما بكونه غير
 واصل والنفوس ذوات
 العقائد الباطلة قبل
 المفارقة تعتقد كون تلك
 الاعتقادات معلوما فان
 بقي هذا الاعتقاد بعد
 المفارقة لم تتألم بفقدان
 السكال الا لا شعور لها

ايضا ذلك الجسم عندما يحرك ان ثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وعبر
 الامر الى غيرته واما ان يكون داخل العالم لانه لو كان لا يدرك بالحس اذ كل جسم داخل
 العالم محسوس وكان يحتاج ايضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يدبره او يكون الذي يدبره هو الذي
 يحمله ولا كان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عدد الاحسام المتنفسة المتحركة بعدد
 حركات الاجرام السماوية وكان يسأل ايضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطوانات الاربعة
 فتكون كائنة فاسدة او تكون بسيطة فطبيعية وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع
 الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف انواع الاجسام المركبات منها فالاشتغال بهذه الاشياء لا معنى له وقد
 تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدأ جميع الحركات وبواسطتها تفيض الحياة
 على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من
 غير ان يخلق فيها قوتها لتحرك فهو ايضا قول شنيع بعد جد اعماسه بقله الانسان وهو شبيه بمن يقول
 ان الله تعالى هو الملابس لجميع ماهه واما التحرك له وما تدركه من الاسماء والمسميات باطل ويكون
 الانسان انسانا لا بصفة خلقه الله به وكذلك سائر الموجودات وباطال هذا هو ابطال المعقولات لان
 العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى
 موجود في كل شيء وستنكم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات واما العناد
 الثالث فهو ويجري مجرى الطبع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوتها الطبيعية وصفة ذاتية لا عن
 نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم يبرهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية
 لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهر وبعبارة اخرى لان كل جزء من السماء يتحرك الى
 المواضع التي تحرك منها من قبل ان حركتها دورا والحركة الطبيعية المسكالك الذي تهرب منه بالحركة هو
 غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو العرضي والذي تحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو
 وضع باطل من قبل انهم وضعوا الاجزاء السماوية حركات كثيرة لتحريك كثيرين وذلك بحسب اصولهم
 لانهم يقولون ان الحركة الدورانية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدورانيس بطلبها
 المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خلق فيه معنى بطلب به المتحرك بالحركة نفسها او يكون ذلك المعنى طبيعة
 لا نفسا والافصال عن هذا ان قولهم هذا انما هو ان زعم ان تبدل الكواكب مكانها هو عن حركة
 طبيعية شبيهة بتبدل الحركات بالطبع مكانها او وضعهم الحقيقي هو ان الحركة الدورانية ليس بطلب
 لها المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورانية وان ما هذا شأنه بالتحرك له نفس ضرورة لا طبيعته
 لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ايسر بوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من
 الحركة غير معتقر الوجود فالذي يتحرك الى الحركة عما هي حركة هو متشوق لضرورة والذي يتشوق
 الحركة فهو متصور لها ضرورة وهذا أحد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول
 وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى أحدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية يتحرك
 يتحرك الحركتين المتضادتين معا اعني الغربية والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك
 بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت النجوم الى ان يعتقدوا
 ان السماء ذات عقل وايضا انما يتبين عندهم ان المتحرك لها هو عقل يرى من المسألة ان لا يحرك

بقائه لان الغرض منه بقي اعتقاد كون اعتقاد انما الباطلة علموما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فتزول تلك الاعتقادات الباطلة
 ايضا والافال الفرق فلا يحصل لها الألم أصلا فضلا عن الألم السرمدى وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علموما ولا يلزم
 منه نفي التألم لان تألمها ليس للاشتياق الى الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما أدركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق
 للواقع ورجحت الوصول الى ما أدركته فانها لا تحسالة تتقدم مارجته بعد الموت فتحب وتصبير معذبة بفقدان ما رجحت الوصول اليه وفيه

نظرا لان الالذة عندهم كما ارادوا وتبل لوصول ما هو كمال ونحوه عند المدرك من حيث هو كمال وخير وفائدة قولهم عند المدرك على ما صرحوا به هو ايدان بان الاعتبار في الالذة كماله وخيريته في اعتقاد المدرك لافي نفس الامر حتى لو لم يكن الشئ كالا وخيرا في نفس الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كماله وخيريته بل انه لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما أدركه حق مطابق للواقع لزم ان يالذع بما أدركه ويكون من ١١٦ أهل السعادة فلا أقل من ان يكون له لذة مخلوطة بالم فة قد ان ما ربح الوصول اليه ولا يقولون

بديل يزعمون ان الله هو الالم الشديد الذي لا الالم قووه ثم ان نفوس البهائم والصلحاء قد اعتقدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع يزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الفائق فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق أمثال تلك النفوس باجسام اخر بانها لم تتعلق تسكون معطلة ولا معطلة في الوجود منوع عقده متبته فانها تشبه عذبواتها ووجودها لا تكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فهو في حيز المنع ايضا (واضا) جعل جرم الفلك آلة لتحولات نفوس البهائم والصلحاء غير مستقيمة لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة

الامن جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركته اشترط في وجود ما هو امن الموجودات او حفظها وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تبين في هذا الموضع الا باذاثنا ومقننا (المسئلة الثامنة عشر) في ابطال ما ذكره من الفرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء حية وان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قالت) كل ما حكاها عن الفلاسفة ومذهبهم اولاً لزم عن مذهبهم او يمكن ان يزل القول فيه على مذهبهم الاما حكاها من ان السماء تطالب بحركتها الاوضاع الجزئية التي لا تتناهي فان ما لانها له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله احد الابن سينا ومعاينة أبي حامد لهذا القول كافية في ما سأل في رد الذي نفهده عند القوم اغاها في الحركة نفسها اغاها في حركة وذلك ان كمال الحية بما هو حي هي الحركة واغنا الحق السكون ههنا الحيوان الكائن الفاسد بما مرض أعنى من قبل ضرورة الحمولى وذلك ان التعب والكلال اغنا يدخل على هذا الحيوان من قبل انه حيواني وأما الحيوان الذي لا يلحقه تعب ولا نصب فواجب ان تكون حياته كاهوا وكاله في الحركة وتشبهه بخالقه هو فائدة الحياة لما ههنا بالحركة ولا يست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا على القصد الاول أعنى بالقصد الاول ان يكون الجرم السماوي اغنا خلق من أجل ما ههنا فان الحركة هي فعله الخاص الذي من أجله وجد فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الاول لكان الجرم السماوي اغنا خلق من أجل ما ههنا وبحال عندهم ان يخلق الافضل من أجل الانقص لكن عن الافضل ولا بد لزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤس الذي كاله في غير الرئاسة واغنا الرئاسة ظل كاله وكذلك العناية بها ناشئة بعناية الرئيس بالمرؤسين الذين لا ينجأ لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الا تم الافضل الى الرئاسة فضلا عن وجود المرؤسين (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام لهذه بهمة صدر عن أحد رجائين اما رجل جاهل واما رجل شريروا أبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شرير على جهة التدوير ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التعلمات فانه ان سلمنا لابن سينا ان الفلك بقصد بحركته تبدل الاوضاع وكان تبدل اوضاعه من الموجودات التي ههنا والذي يحفظ وجودها بعد ان يوجد ما كان هذا الفعل منه دأما فإلى عبادة اعظم من هذه الامداد بمنزلة لو ان انسانا تكلف ان يحرس مدينة من المدن من عدوها بالادوار حولها الا وهنارا اما كذا ترى ان هذا الفعل من اعظم الافعال قربا الى الله تعالى واما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للفرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بالانبيات غير متناهية لقل فيه انه رجل مجنون وهذاهو معنى قوله تعالى انك ان تحرق الارض وان تبلغ الجبال طولا واما قوله فيه انه لما لم يحكم الاستغناء الاحاد بالعدد او جميعها المستوفى بالنوع فانه كلام محتمل غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية بأجزائها كانت باقية بكليتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لا بأجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة بأجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجود التي فصلت في غير ما وضع من

بعض تلك النفوس اولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحدة من النفوس او لا يكون شئ منها آلة لشيء من تلك النفوس والقسم الاول نظاهر الاسئلة القديمة في الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتجلياتها او بالجملة فاكثر ما ذكرنا في هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا تليق بالمواضع العلمية ثم انا نقول اسما نذكر على الحكماء من جهة انهم أثبتوا الامداد الروحاني والذات والالام العقلية وكونها اعظم من الحسنيين فان المهرة المتقنين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

أن يوحد في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير إلى ذلك وانما نذكر عليهم من جهة أنهم أنشروا والمعاد الجسماني والذات والالام الجسمانية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا يحال لأرتكاب تأويلها موصوفهم ما عن ظاهرها (قال الامام الرازي) اننا لا نذكر الالذات العقلية ولا انها أقوى من غيرها ولا يمكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالأدلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان أحدا ١١٧ لو حاول الدلالة على طعوم الأشياء

وروايتها لتعد ذلك عليه مع ان الحس يشهد بشيئها وهذه الذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل إلى التمسك بدي الحازم بها الا بالوصول إليها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسدية وانجذبه إلى المعارف الالهية أتم كان حفظه منها أوفى ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرة بعد أخرى ما قوى إيماننا بها وسكن نفسنا إليها واظهارها من الحكمة انهم ما ذكروا الوجود التي حكمتها عنهم الا ان يكون جارية بحري المنهيات والمشوقات وأنا أز يدعيها فأقول السكك لذاته محبوب بالاستقراء فان كل حرفة تقبسه أو خسية فان السكك فيها راجح في الحب على الناقص وكما ان مراتب السكك كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان السكك الاقصى ليس الا الله تعالى فالحب الشديد ليس الا الله ثم ان شدة الحب تفيد حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب والاتذاع بادراك المحبوب وبدل

كتبهم الله يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لم يمكنه استيفائها بالعدد واستوفائها بالنوع فكل ما بطل لان الحركة السماء واحدة بالعدد وانما يقال هذا في الحركات التي دون السماء السككئة وذلك ان هذا العالم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثاني هو اننا نقول الى قوله واختارها (قلت) هذه معاندة سفسطائية وذلك ان النقطة من مسألة إلى مسألة هي من قبل السفسطائية كيف يلزم عن مجزهم ان يحجز واعن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يحجز واعن اعطاء السبب في حركة السماء وأن لا يكون حركتها علة هذا كلام كله في غاية الكافة والضعف وأما هذه المسئلة في أكثر فرحهم بها لانهم يظنون انهم قد أحجزوا والافلاسقة في السبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المسلوكة في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شئ من الموجودات فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الأشياء السفسطائية ليس لها سبب فيما يصدر عنها الانفس طائفة ما وصورها وأما الأمور المركبة فتلقى لها اسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت تركيبها واقتربان آخراتها بعضها إلى بعض بمثال ذلك ان الأرض ليس لها سبب في ان كانت تهوى إلى أسفل الاصفه الأرضية وليس للآثار سبب في ان تعلو إلى فوق الا انفس طبيعتها وصورتها وهذه الطبيعة قد قبل انما مضافة للأرض وكذلك الفوق والأسفل ليس لهما سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى والأخرى أسفل بل ذلك بمقتضى طبيعتها واذا وجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات باختلاف الجهات فليس هناك سبب يعطى في اختلاف الحركات الاختلاف في جهات الحركات واختلاف الجهات باختلاف طبيعتها أعني ان بعضها أشرف من بعض فمثال ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيوان يقدم في الحركة إحدى رجله من جهة من يده ثم يتبع بها الأخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل وبآخر الأخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هنالك سبب يوجب ذلك الا ان يقال انه لا بد في حركة الحيوان من أن يكون له رجل يقدمها أو رجل يعقبها وهذا يوجب أن يكون للحيوان جهة تميز ويسار وان اليمين هي التي تقدم أيد القوة تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع أيد في الأكثر اليمين لقوة تختص بها وانته لم يمكن أن يكون الامر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان طبائع الحيوان تقتضي ذلك اما اقتضاء أكثرها واما دائماً وكذلك الامر في الأجرام السماوية اذ لو سأل سائل فقال لم تحرك السماء من جهة دون جهة قيل لانها يميننا ويسارنا وبخاصة اذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان الا أنها مختصة بها ان جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذه الجهة الواحدة تحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل اليسار والعنبر في السكك انما لو سأل سائل فقال ان حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم يختص اليمين بكونه يميننا واليسار بكونه يسارنا قيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة المسماة يميننا اقتضت بحجورها أن تكون يميننا والاتكون يسارنا وطبيعة اليسار اقتضت بحجورها أن تكون يسارنا والاتكون يميننا وان الاشرق للجهة الاشرق كذلك اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين في الحركة العظمى بكونها يميننا وجهة اليسار بكونها يسارنا وقد كان يمكن أن يكون الامر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب المختير لم يكن له جواب الا ان يقال الجهة

عليه الاستقراء فشد حب الله لا بد وان تورثا تين الجسماني وأصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فكأن الكامل بالنسبة إلى الاكل لا بعد كاملا كذلك حب الكامل بالنسبة إلى حب الأكل لا يسمي حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى فلا تها من القلوب الأبد كره كما قال عز من قائل الأبد كره الله تطه من القلوب والذي يظنه الاغيار من أن العلم بالأمور العقلية كلها أسباب الالذة فهو خطأ بل الالذة لا تحصل الا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لم يحصل الا بعقول البشرية

الأواسطه العلم بأفعاله فكلما كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمه أتم كان حبه والالتذاذ بحبه أتم حال رحمه الله فهذا ما عندى في هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقرير هوانهم قالوا لا بد أن البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المنفردة المختلطة بأجزاء العناصر ثم أنها لا تعد أصلاً وما وردت به الشرائع من إثبات المعاد الجسماني والذات والالام الجسمانية في الدار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أقسام الخلق لبيان المعاد الوفاقي وأحوال سعادته والنفس

والشعائر بها بعد مفارقة الأبدان لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معوثون إلى كافة الخلق وأكثرتهم قاصرون على فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية والذات العقلية وذلك كآيات المشهورة بالجهة والجسمية قلنا إنما يصح التأويل والعرف عن الظاهر إذا امتنع الجدل على الظاهر كما في الآيات المشهورة بالجهة والجسمية فإن الأدلة العقلية والبراهين القطعية دللت على امتناع الجسمية والجهة فوجدها عن الظاهر وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلاً عن الدليل القطعي بل أكثر آيات والاحاديث الواردة في ذلك تمنع حملها على التشبيه والتأويل شهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها أن المعاد الجسماني لا بد أن يكون له أجزاء وأجزاء الجسمانية ثم يوجد بعضها أو يفرق

الاشرف اختصت بالحرم الاشراف كالحال في اختصاص الذاريه فوق والارض بأسفل وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما معد الحركة اليومية فليضروا وتضاد الحركات ههنا أعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا بأمثال هذه الأقاويل في هذا الموضوع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال أنه ليس لهم علم أجواب حكى في ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان إلى قوله في هذا الغرض (قلت) أن هذا المتكلم رام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب الثاني لأن من قبل الفاعل وليس بشك أحد من الفلاسفة أن هناك سبباً غائياً على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وإن كان لم يوقف عليه به التفصيل لكن يشك أنه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع إلّا وكاب الاوطام دخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف منها شيء لا ختل الموجود ههنا ولكن كثير من هذه الاسباب الجزئية إما أن لا يوقف عليها أصلاً وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في التدبيرات الفلكية الجزئية فاما الأمور الفلكية فالوقوف عليها سهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد أدرك في زمانها هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدان وغيرهم فلذلك لا ينبغي أن لا يعتد بذلك حكمة في الموجودات إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهرفي السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فإنه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك فهو وأحرى أن يكون في الأجرام السماوية وقد ظهر في الإنسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره ألف سنة فلا بد أن يظهر في آيات السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الأجرام السماوية وقد نجد لأوائل رمز واف في ذلك رموزاً يعلم تأويلها الحكماء الراشخون في العلم وهم الحكماء المحققون وأما الأول وهو قوله أن لقائل أن يقول التشبيه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكناً لأن الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختيار المساقين من أفاضلهم على الكائنات فإنه كلام مختل فإن الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك وإن يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن وإذا تشبه الموجود بالله تعالى فغاية تشبهه بكونه في أفضل حالاته وفي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه (المسئلة السادسة عشر) في إبطال قولهم أن نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثات في هذا العالم إلى قوله لأنه تحكم في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي الأبن سينا أعني أن الأجرام السماوية تخيل خيالات لانهاية لها والاسكندر يصرح في مقالته المسماة بعبادى السكل أن هذه الأجرام ليست متخيلة لأن الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة وهذه الأجرام لا تخاف الفساد فالحالات في حقها باطله وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لأن الحواس شرط في الخيالات في كل متخيل حساس ضرورة وليس يتعكس وعلى هذا لا يصح تأويل الألواح المحفوظة على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تتحرك ذلك كما على جهة الطاعة لها ملائكة مقرر بين فتاويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الأفلak ملائكة سماوية إذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا فيه إلى قوله لفهم مذهبهم (قلت) قد قلنا أن هذا الرأي ما تعلم أحد قال به الأبن سينا وأما الدليل

أجزاءها ثم يحجمها ويعيد إليها الحياة وكلها يتبع من إعادة المعادوم بعينه (أما الأول) فظاهر (وأما الثاني) فلأن الإنسان المعين مشارك لسائر الناس في الإنسانية ومجتاز عنهم في تعيينه وتخصيصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الأشخاص بحسب أن يكون زائداً على ماله من الإنسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به فله تفرق الأجزاء لا بد وأن تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصى فلا بد وأن يعيد تشخصه الذي أنعدم والالم يكن

الذي أجزاءها ثم يحجمها ويعيد إليها الحياة وكلها يتبع من إعادة المعادوم بعينه (أما الأول) فظاهر (وأما الثاني) فلأن الإنسان المعين مشارك لسائر الناس في الإنسانية ومجتاز عنهم في تعيينه وتخصيصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الأشخاص بحسب أن يكون زائداً على ماله من الإنسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به فله تفرق الأجزاء لا بد وأن تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصى فلا بد وأن يعيد تشخصه الذي أنعدم والالم يكن

فبعد ذلك الشخص وهو خلاف القرض فيلزم إعادة المدوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولاً) فلأن المدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود إذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الإشارة إليه وهي عتمة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا كان الحكم بصحة عوده صحيحاً (وأما ثانياً) فلأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثاً) فلأنه لو جاز إعادة المدوم بعينه أي بجميع شخصياته لجاز إعادة وقته الأول لأنه من جملة ما ضرورية أن الموجود بقيد كونه ١١٩ في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل

لأنضاية إلى كون الشيء مبدأ من حيث أنه معاد إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموحود في وقته الأول فكذلك المزموم (وأما رابعاً) فلأنه لو جاز إعادة المدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداءً بعد ذلك عنه ما عاينه في المساهمة وجميع أحوال الشخصيات لأن حكم الأمثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التمييز بين المبتدأ والمعاد لأن التقدير اشتراكهما في المساهمة وجميع العوارض (لا يقال) لأن السلم أن الثاني يتضمن إعادة المدوم بعينه ولم لا يجوز أن يكون شخص زيد عبارة عن شخصات أجزائه الأصلية المتأقية من أول العمر إلى آخره وتكون تعينات تلك الأجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والعلقة والشكل المعارض للمجموع فإذا جمع الله تعالى تلك الأجزاء جعلها حية فقد أعاد زيدا من غير أن يكون هناك إعادة المدوم بعينه (لأننا نقول) لو كان الأمر على ما ذكر

الذي حكمه عنه فهو واهي المقدمات وإن كانت مقدمة جدلية وذلك أنه يضع أن كل مفعول جزئي فانه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول الجزئي ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي أن السماع متغصنة يصدر عن المفعول جزئية فيلزم عن ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والأفعال الجزئية عن تصور جزئي وهو الذي يسمى خيالاً وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوانات الذي يفعل أفعالاً محدودة كالحمل والعنكبوت والعماد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوى العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى مخيل خيالاً عما افتتصر عنه أمور جزئية لأنها لا تتطابق مع ذلك أن الصنائع انما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام لا يختص بخزانة دون خزانة وكذلك الأمر فيها يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخليات هي واسطة بين الإدراكات الكلية والجزئية أعني أنها واسطة بين حد الشيء وخياله الخاص به فالأجرام السماوية إن كانت تتخلل فمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالاً صادرة عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم أن الصورة الخيلية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة هي كالمسطرة بين العقولات والصور الخيلية الشخصية مثل الصورة التي يفر بها البعاب عن ما يصيد من الجوارح والتي لها تصنع النحل بيوتها وأما الصنائع التي يحتاج إلى مثال جزئي محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو الباعث للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجد في الأجرام السماوية وأما أن توجد إرادة عامة للشيء الكلي عما هو كلي فهو مستحيل لأن الكلي ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن فاسد فتعديه أو لا الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب اللهم الآن يقال إن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء غير أن يتحرك الحد بتخيل شخص من أشخاص الموحودات بخلاف ما هو الأمر عندنا وقوله أن الإرادة الكلية ليس يصدر عنها جزئي خطأ إذا فهم من الإرادة الكلية ما لا يخص شخصاً دون شخص بل خيال عام كحال الملك في انتخابه الأجناد والمقاتلة وأما أن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس يتعلق به إرادة أصلاً ولا توجد إرادته هذه الصفة إلا من الجهة التي قائمها الأجرام السماوية أن تبين من أمرها أنها تعقل ما هيها من جهة ما تخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحدود لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الاحساسات والاطهر أن يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة إذا قيل أن ما يصدر عنها هذا انما يصدر عن القصد الثاني لكن مذهب القوم أنها تعقل أنفسها وتعقل ما هيها وتعقل ما هيها على أنه غير ذواتها فيه نظر تفحص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة أن كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمها وعلمها باشتراك الاسم وأما ما يتوهم في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحى فهو شئ تفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي وأما وجود علم الأشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي فشيء ممنوع وأعني بالعلم الشخصي الإدراك المسمى خيالاً ولم يكن معنى لادخال مسألة الرؤيا والوحى في هذا الموضع إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعادة وهو فعل سفسطائي لا جدلي وهذا الذي قلناه من أمر تخيل الأجرام

لما كان من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرق أجزائه العنصرية النارية والروحانية والمائية والارضية أنها عين ذلك الشخص إذا لم يتغير في شخصيته إلا تلك الأجزاء وتخصصاتها التي لم يندم شئ منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب أننا لا نسلم امتناع إعادة المدوم بعينه وما ذكر من الوجود على بطلانه فندفع أما الأول فبالا نسلم أن المدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود (قوله) إذ لا بد من الحكم عليه من الإشارة إليه وهي ممنوعة لانتفاء الهوية (قلنا) أن أريد انتفاء الهوية بمطلقاً في الخارج والذهن فمنوع وأن أريد في

الخارج فسلم ولكن لا يلزم من انتفاء المروية في الخارج امتناع الإشارة اليه فان التميز والتبوت عند العدل كافي في الإشارة العفوية وهي كافية في صحة التسليم والاحتياج الى التبوت العيني انما هو عند تبوت الصفة له في الخارج وليس سلم فامتناع الحكم عليه بجملة العود لانتفاء الإشارة اليه لا انتفاء هو به لا يستلزم امتناع العود بل واز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتعقوبه متصور أو يحكم عليه بشئ من الاحكام (واما الثاني) فلانا لانسلم ١٢٠ تخالل العدم بين الشئ ونفسه بحسب الوقتين فإنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه

السموات بخيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية هو قول معتق والذي يلزم عن أصول القوم ان الاجرام السماوية لا تتخيل أصلاً لان هذه الخيالات كما قلنا غامضة بوضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة وهي أضنام من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كانت تصورنا كأننا فاسداً وتصور الاجرام السماوية اذا كان غير كائن ولا فاسد فيجب أن لا يفترن بخيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لأكلياً ولا جزئياً بل يتحد هاتيك العلمان ضرورة أعني الكلّي والجزئي وأغمايتهما بينهما في المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرؤيا وما أشبه ذلك وهذا بين على التمام في موضعه (قال أبو حامد) والجواب ان نقول الى قوله سبحانه وكما أبوضعهما (قلت) أما قول أبي حامد والجواب أن يقال بما تنكرون الى قوله فلا تتخيل الى شيء مما ذكرتموه هو جواب من جنس المسهوع لأن من جنس المعقول فلا معنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان أدركته استوى الادراك وكان ذلك أتم في المعرفة وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسئلة فلا معنى أيضاً لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لا ينبغي سبناه في معانده صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك ان يكون لها تخيل فان المتعسف الذي يتحرك حركات جزئية في أمكنة جزئية لا محالة تخيل تلك التي يتحرك عليها وأتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالمعنى والمستدير كما قال اغمايته يتحرك من حيث هو مستدير حركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متعقبة جزئية فيمادونها من الموجودات فانه ليس المقصود ههنا منهم من تلك الجزئيات من جهة تأملها جزئياً فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماء ولا بد من تخيلها فانظر انما هو في الجزئيات الحادثة أعني هل هي مقصودة لأنفسها أو لحفظ النوع فقط وليس يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان هذه الابدعية بالجزئيات بالجهة هو وجود المناطات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بما يحسن في المسئلة قبل وهي في الحقيقة غامضة في النوع (قال أبو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) أما استدعاده ان يكون ههنا عقل يرى عن المادة وعقل الاشياء بلوازها الذاتية على جهة الحصر لما ليس أمتناعه من الامور المعروفة بانفسها ولا أيضاً وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها لكن القوم أعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام اليه ههنا عندهم على وجود عقل بهذه الصفة وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع على كل جزء مخيل وأما وجودها لانهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المسئلة قبل للانسان من قبل العلم القديم فامر يدهي القوم ان عندهم بهانه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلّي الذي في العقل لا المعنى الجزئي الذي شخص فيها والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع الموجودات ومبالغة وقوة فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المنقذة على المحسوسات في الوجود أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متعقبة لامن جهة من في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانهاية لها وبالجملة فيزعمون انه قد اتحد العلمان الكلّي والجزئي في العلم الفارق للعادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ماهه ما انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً وهذا أوضه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضوع

كان موجودا زمانا ثم زال
عنه ذلك الوجود في زمان
آخر ثم اذ صنف به في زمان
ثالث وما له راجع الى
تخلل العدم بين زمان
وجوده واذا اعتبر نسبة
هذا التخلل الى العدم
مجازا كفاه اعتبارا للتغير
في الوجود بحسب زمانية
(واما الثالث) فلانا لانسلم
كون الوقت من الشخصيات
فان كل واحد يقطع بان
ثباته وكنسه اليوم هي
بغيرها التي كانت بالأمس
حتى ان من زعم خلاف
ذلك ينسب الى السفسطة
(واما الرابع) فلانا لانسلم
الشرطية بل وجود المثل
بالمعنى المذکور محال اذ
يلزم منه أن يتشخص
شخصان بتشخص واحد
فيكون التشخص الواحد
مشتركا بينهما فلا يكون
تشخصا لان مقتضى
التشخص التوحد المانع
من الشراكة مطلقا (فان
قلت) الحكم بامتناع اعادة
المعدوم ضروري وما ذكر
من الوجوه في صورة
الدلة تنبيهات لا يضر
منها (قلت) تنوع
كسوف وقد قال بحذوذه

جهم غفير من العقلاء يدعوى الضرورة لاختلاف فيه الجمل الغفير من العقلاء غير مسموعة ثم ان سلطنا
 امتناع اعادة الممدوم بعينه وان كان من المحتمل أن يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الدافقة من أول العمر الى آخر العمر وتلك الاجزاء
 قليلة جدا وهي المهيمنة بالروح فبعد هضمه وراى الموت بأمر الله تعالى الملائكة بقض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة عن
 غير أن تقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم اعادة الممدوم أصلا ومنها انه لو أكل انسان انه امار صار غداء وجرا من بدنه كما

يقع في أيام التمهيد بل نقول لاحاجة فيه الى هذا الغرض فانك اذا تأملت ظاهرا للربة المعمورة علمت ان رتبها حدث الموتى وتدخل
منها النباتات واكلها الدواب واكلها ايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها فالأجزاء المأكولة اما
أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكول وأما ما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداة تمامه وأيضا لا يسيل الى جملها اجزاء من كل منهما
والعلم به ضروري ولا أولو ينسجها اجزاء من بدن أحدهما دون الآخر بقي أن لا يجعل جزأ ١٢١ شئ من ذينك البدنين وذلك

بطل الاعادة بمعنى جمع
الأجزاء (والجواب) أن
المعاد هو الأجزاء الأصلية
الباقية من أول العدم
الى آخره والأجزاء المأكولة
فضيلة في الآكل فتعمل
جزءا من المأكول من غير
لزوم فساد فان قيل يجوز
أن تكون الأجزاء الأصلية
من المأكول استحالة دما
ثم من في الآكل ويحصل
منه مولود فتكون الأجزاء
الأصلية من المأكول اجزاء
أصلية لذلك المولود فيه ود
المحذور قلنا لا فساد في
الجواز بسبل في الوقوع
قاسل الله تعالى يحفظ
الأجزاء الأصلية للشخص
من أن تصير أجزاء أصلية
لشخص آخر (لا يقال)
الأبدان الماضية غير
متناهية والأجزاء المنصرفة
التي تجعل مادة لبدن
الانسان متناهية فاذن
لا بد أن تكون الأجزاء
الأصلية لبدن أجزاء أصلية
لبدن آخر لا نأمن كون
الأبدان الماضية غير
متناهية فاما قد اطلنا
فما سبق أدلة قدم العالم
وأيضا الأجزاء الأصلية
التي هي الانسان في الحقيقة

وانما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة نفعل فيها
تصديقا ولا اقتناعا في بادئ الرأي فضرر بعضها ببعض أعني جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك
من أضعف أنواع الكلام وأخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق رها في ولا اقتناعي وكذلك العلم بالقرور
التي بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب غامضة ومتى تكلم في شئ منها
في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غريب واما اقتناعي في بادئ الرأي أعني من مقدمات ممكنة مثل
قولهم ان النفس الغضبية والاشهوانية تفرق النفس الانسانية عن ادراك ماشا ان النفس أن تدركه
فان هذه الأقاويل وأمثالها تظهر من أمرها انها كذبة وانما تحتاج الى أدلة وانما يتطرق اليها المكاتبات
كثيرة متعاقبة فهذا آخر ما رأينا ان نذكر في تعريف الأقاويل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل
الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو
حامد) أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة نذكر أقسامها الى قوله وانما يتطرق اليها المكاتبات
العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعي المتأنيبة فهو على مذهب
ارسطاطا ليس وأما العلوم التي عددها على أنها اقروعه فليس كما عددها أما الطب فليس هو من العلم
الطبيعي وهو صناعة يؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي واذا تكلمنا
في شئ مشترك للعلمين فمن جهتين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر
في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث انه
يحفظ أحدهما ويبطل الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله
وأما علم أحكام النجوم فليس هو ايضا منها وانما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع
الزجر والسكاته ومن هذا الجنس أيضا علم الفراسة الان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة
للاستقبله وعلم التمييز هو ايضا من نحو علوم تقدمه المعرفة بما يحدث وابس هذا الجنس من العلم
لانظر يا لاعلميا وان كان قد يظن به انه ينتفع به في العمل وأما علوم الطب فليس هي باطله فانه ليس
يمكن ان وضعنا للذهب الفلسفية تأثيرا في الامور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها في المصنوع
لأن يمدى تأثير ذلك المصنوع الى شئ آخر خارج عنه وأما علوم الحيل فهي داخلة في باب التعجب
ولامدخل لها في الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس
يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصارها الى ان تشبه بالطبيعة ولا تبلغها
في الحقيقة وأما هل يفعل شئ ما يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا
امكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الاربع التي
ذكر فحين نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسئلة الاولى حكمهم الى قوله وانخفض في المقصود
(قلت) أما الكلام في المعجزات فليس فيه للاقدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء
التي لا يجب ان يعترض للفحص عنها وتجعل مسائل فانها مبادئ الشرائع والقائض عنها والمشكك
فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى
موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وأنه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها

١٦ - نهايت - ابن رشد

ولا تخلط بالتراب ولا يحصل منها النباتات والثمار والحبوب ومنها الوهم والاعتقاد بالتفسير المذكور ليعلم أن يكون الانسان من غير اب
وأما الثاني باطل فالتقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان الثاني فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه أن يكون تكوّن
لامن الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وأيضا نحن نعلم بان ضرورية أن العناصر لم تستحل في الاطوار بان تصير بنا نائم يأكله الحيوان

الجهة متحدة لها أوجه قد ثبت أن الجهة إنما تتحد بها أوجه في عالم آخر وهو أيضا باطل لا متنازع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لم يحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحد إلا بالحيط والمركز والحيط يجب أن يكون بسيطا والبسيط لا بد أن يكون شكله السكرة فيجب أن يكون ذلك العالم ككرة أيضا فيعرض بينهما خلاصا سواء كانتا متلاقيتين أو متباينتين إذا لم تكن أن تتلاقيان الأعلى نقطة واحدة وهو محال وأيضا لو كان في الوجود عالمان لمكان في كل ١٤٣ واحدة منهما أرض وماء وهواء ونار

فيلزم أن يكون للأجسام المتفصلة الحقائق أمكنة مختلفة الطباع أو يكون هناك قسرا ثم وكل منهما مستحيل (والجواب) لأن سلم أن القول بإعادة الأرواح إلى الأبدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وإنما يكون تناسخا لوقلتنا إعادة تناسخ أبدان أخرى ولا نسلم امتناع انخسار راق الأفلاك فان الدليل الذي تمسكوا به على نقد برغمه إنما يدل على امتناع الانخسار في محدد الجهات الذي هو الأفلاك الأعظم لا في سائرهما ولا نسلم أيضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فإنا لا نسلم أن اختلاف الجهات إنما يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز أن يكون بالفاعل المختار ولا نسلم أن المحيط يجب أن يكون بسيطا ولا نسلم امتناع الخلاء وما ذكر من الدلائل على امتناعه فغير تام على ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لم يكن الخلاء غائبا يلزم لو لم يكن وجود العالمين

ولاشأ واحد إلا أن ذلك الواحد يستل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لمز عدم وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورة الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هي أكثرية أوقه الامران جميعا فطوب يستحق الفحص عنه فان الفعل والأفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تنتهي فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه لا بد أن يكون هناك موجود يوجد له الحاسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة لتتأخر مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس بواجب سلب النار صفة الاحراق مادام باقية الحاسم النار وحدها وأما أن الموجودات المحدثه لها أربعة أسباب فاعل ومادة وصورة وغاية فذلك شيء معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب أعني التي سماها قوم مادة وقوم شرط ومخلا والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكاملون يعرفون بان ههنا شيء وطا هي ضرورية في حق المشرط مثل ما يقولون ان الحياة شرط في العلم وكذلك يعرفون بان الأشياء حقائق وحدود وانها ضرورية في وجود الموجود ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون في الواحق اللازمة لجوهر الشيء وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون ان الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به والعقل ليس هو شيئا أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يعرف من سائر القوى المدركة فنرفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعها ان الأسباب بآبوسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا معرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعالم ورافع له فانه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علميا حقيقة قبايل ان كان فظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حدا أصلا وترتفع أصناف المجمولات الذاتية التي تألف البراهين ومن يضع الله ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم ان ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء بغيرها فليس ضرورية فتحكم النفس عليها حكما ظاهريا وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا يستكر الفلاسفة ذلك فان سموا مثل هذا إعادة جاز والافاضل يرى ما يريدون بإعادة هل يريدون إعادة الفاعل أو إعادة الموجودات أو إعادةنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون الله تعالى عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر والله عز وجل يقول وان تجداسمة الله تبدلا وان تجداسمة الله تحو لا وان أرادوا أنها للموجودات فالعادة لا تكون الا الذي نفس وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا أو اما أكثر يا واما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعته وبه صار العقل عدلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه المادة فهو لفظ مجرّد إذا حقق لم يكن تحتها معنى الا انه فعل وضحى مثل ما نقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا

بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما منزه عن فناءه يجوز أن يكون الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركزا في شئ فلك آخر ويكون في شئ ذلك العالم ألف ألف مرة كل منها مثل العالم الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب والعناصر فان العسقول البشرية غير واقفة الا على القليل من أحوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى أو ملكه كونه كمال عقده فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز أيضا أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع اعدام العالم

بالحكمة يهتدي على قدره وقد عرفت في السابق ضعف أدلتهم في ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجود غايات شكل كل واحد منهما كبر وجود اندلاء ولا نسلم أنه يلزم أن يكون للأجسام المتحركة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبع وإنما يلزم لو كان كل واحد من عندهم أحد العالمين مساويا في الحقيقة لتعصر العالم الآخر وذلك ممنوع فإنه يجوز أن يكون نار أحد العالمين وأن تشارك نار العالم الآخر في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز ١٢٤ والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة للاختلاف - دافى

وكذا يرون أنه يفعله في الأكثر وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم فكيف قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض وانها ليست مكتنفة بانفسها في هذا الفاعل بل بفاعل من خارج ففعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها وأما ما جوه هذا الفاعل أو الفاعلات فيه باختلاف الحكمة من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول يرى عن المادة وأن هذا الفاعل ففعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بواسطة مفعول له وهو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر يسمى المهيولى وهو الذى يسمى به وأما الصور والنقص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه وأشرف ما نتفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فإن كنت ممن تشبعت الى هذه الحقائق فاسلك الى الامور من بابها وانما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لانهم يتقدرون ان يسموها هذه الى النار والبارد والرطب واليابس التى هي اسباب ما تحدث ههنا من الطوائع عندهم وتفسد والدهرية هم الذين يسمون كل ما يظهر ههنا بما ليس له سبب ظاهر الى النار والبارد والرطب واليابس ويقولون ان عندنا متخرج هذه الاسطوانات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء على أنها تابعة لتلك الامور حجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الاعراض وقد عرفت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (المقام الثانى) مع من سلم الى قوله ولا ذلك ممكن (قلت) ان من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وانما الفاعل لها من خارج فهو لا يقدر ان يقول ان الذى يظهر من فعل بعضها في بعض هو امر كاذب بالكل ولا يمكن ان يقول انها تفعل بعضها في بعض استعدادا لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج ولا يمكن استأعمال أحد اقل بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وانما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على ان الحرارة فعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكميات الاربع يمكن من حيث تحفظها حرارة النار الاسطوقسية والحرارة التى تصدر من الاجرام السماوية وأما ما نسبته الى الفلاسفة من أن المبادئ المعارضة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتقد به بل كل ذى علم فاعل عندهم باختياره لا يمكن لموضع الفضيلة انى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الا فضلهما واختيارها ليس بشئ بكل ذواتها اذا كان ليس لذواتها نقص وأما ما نسبته من الاعتراض على محجة ابراهيم عليه السلام فشى لم يقله الا الزنادقة من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدول في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بشئ ولا يباطل كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك لان المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادئ الشريعة وان يقلد فيها ولا يبدى من هذا الواضع لها فان جحدوها وانما نظرة فيها مبطان لو جحدوا الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالى يجب ان يقال فيها ان مبادئها هي أمور راسخة تفوق العقول الانسانية فلا بد ان يعترف بها مع جهل أسبابها ولذلك لا تجد أحد من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لانها

المساوية والحقيقة فان الاشترار في اللوازم لا يوجب الاشترار في الملزومات وكذا القول في العناصر الثلاثة الباقية ولو سلم اشترارها كما في الصورة المقومة لم يكن لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافها في الحقيقة حيث نذكر لاختلافها في المهيولى ومنها أنه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن تفنى وتوت تلك الابدان كالابدان التى في النشأة الاولى والقاتلون بالمعاد الجسماني لا يقولون به أو تبقى مؤبدة وذلك محال لان بقاءها مؤبدة انما يتصور اذا كانت القوى البدنية مفيدة أثرها غير متناه في المدة وذلك مستحيل لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية لا تعيد أثرها غير متناه لا بحسب المادة ولا بحسب العدة أى القوة الخالصة في الجسم لا تقوى أن تفعل ذلك في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا أن يفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه

متناهيا أو غير متناه لان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور به في ان كل ما كان أكبر كان تحريك مبادئ القاسر له أضعف ليكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى لانه اغايبا وقا بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمان مبداء من تحريكه جسمها آخر مما لا له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة يعينها ومن ذلك المبدأ يعينه لزم أن يتفاوتت ههنا حتى حركة الجسمين بأن تكون

حركة الاصغر أكثر من حركة الأكبر كونها مائة مرة أقل فبالضرورة تنتهي حركة الأكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما
 تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاصغر اذا لم يرض انه لا تتفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف
 الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم أعظم مقداره اكانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثيرا لان القوى الجسمانية المتشابهة اقوا في الأجسام
 باختلاف محالها في الاصغر والأكبر لكونها متجزئة بتجزئتها وانما في قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والأكبر متساويان لان ذلك للجسمية
 وهي فيهما على السوية فاذا
 فرضنا حركة الاصغر
 والأكبر بالطبع مع مبدأ
 معين لزم التفاوت في الجانب
 الآخر ضرورة ان الجسم
 لا يقوى على ما يقوى عليه
 الكل فتقطع حركة الصغير
 ويلزم منه انتهاء حركة
 الكبير اكونه ما على نسبة
 جسمه سما (والجواب) أن
 يقال لا نسلم ان بقاها
 مؤبدة بحال (قوله) لانه
 انما يتصور اذا كانت
 القوى البدنية تقيدها
 غير متناهية في المدة) معنى
 على تأثير القوى البدنية
 في الأفعال المترتبة عليها
 وذلك ممنوع فانه لا تأثير
 للقوى الجسمانية عندنا
 أصلا في الأفعال المترتبة
 عليها وانما الكل بخلافه
 الله تعالى وليس لهم على
 تأثير تلك القوى في تلك
 الأفعال دلائل يعتد بها
 عرفت سابقا ثم توسلنا
 لما نأبى في تلك الأفعال
 فلان سلم استحال أن تقيد
 القوى البدنية أثرها
 متناهية في المدة والعدد وما
 ذكره من الدلائل عليه
 فدفع أما أولا فلا تت
 بالقوة الذاتية لله

مبادئ تثبت الشرائع والشرائع مبادئ الفضائل ولا في ما به دالموت فاذا نشأ الانسان على
 الفضائل الشرعية كان فاضلا بلا طلاق فان تبادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء
 الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها فيجب عليه أن لا يصح بذلك التأويل وان
 يقول فيه كما قال تعالى والاسخون في العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو
 حامد والجواب له مسل كان الى قوله مع وجود الملافة) قلت الذي وضعه هنا انه قد ثبت ايها
 للخصم هو الذي يدافع به الخصم ويقول لادليل عليه وهو ان الفاعل الأول يفعل الاحراق دون واسطة
 خلقها لتكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات فلا ينشأ أحد
 من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثلا ان النار هي الفاعلة له لكن لا يطاق بل
 من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فضلا عن احراقها وانما يختلفون في هذا المبدأ ما هو
 هل هو مفارق أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان
 قيل فهذا يجبر الى قوله وهذا القدر كاف وما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة في جواب فقال والجواب
 ان نقول الى قوله الا نشيخ محض) قلت أما اذا سلم المتكلمون ان الأمور المتقابلة في الموجودات
 ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يخصص أحدها للمقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته
 ضابط يجري عليه لادعاء ولا في الاكثر في كل ما لزم المتكلمين من الشرائع يلزمهم وذلك ان العلم
 البقعي هو معرفة الشيء على ما هو عليه فادالم يكن في الموجودات الامكان المتقابلين في حق القابل
 فليس ههنا علم ثابت لشيء أصلا ولا طريقة عين اذ فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات
 مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يعتاض عليه شيء في محله ولا يعرف منه قانون يرجع اليه
 ولعادة فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون بجهولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرارا فان
 وجوده في كل آن مجهول بالطبع وانفصال أبي حامد من هذه المخالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما
 بان هذه الملكات لاتقع الا في أوقات مخصوصة كأنك قلت وقت المجزأة ليس بانفصال صحيح وذلك ان
 العلم المتخلف فينا انما هو بأدنى تابع لطبيعة الموجودات فالصادق هو ان يعتقد في الشيء أنه على
 الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه الملكات علم في الموجودات الممكنة حاله التي
 يتعلق بها العلم وذلك اما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين وهي التي يعبرون عنها
 بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المستمرة في الفاعل الأول فلم يبق ان تكون الا في الموجودات
 وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علما لها
 فهي أيضا لازمة لعلومه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم قدوم ز يد مثلا ان وقع للشيء من
 قبل اعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم
 الا اني فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محسوسة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك
 الطبيعة للموجود الذي هو بها متعلق فلهذا نحن بالملكات انما هو من قبل جهات هذه الطبيعة التي
 تقتضي له الوجود وعدمه فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن
 قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما ان لا توجد ولا تعدم أو توجد وتعدم معا واذا كان ذلك كذلك

فانما ترك اجرامها فخر يكات غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى ثبات
 تكون محركاتها وهو مجرد الان نسبة العقل الكلية الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به إرادة وجود بعضها
 والابزار المترجح بالمرجح بل لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراك جزئية يترتب عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية الان
 الى القوى الجسمانية فيكون محركا جسمانيا مع لانها هي حركتها (فان قلت) المبادئ الخمسة بالانزال هي نفق

أدراكها الجبريات لما كان بواسطة نفوسها المتطهنة في اجزائها كانت واسطة في صدور تلك الأفعال عن النفوس المجردة فلم تكن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا غير متناه فلا ينتقض الدليل بها (قلت) المباشر الأقرب للحركات الفلكية عندهم هو القوى الجسمانية المتطهنة في اجرام الافلاك لانفسها المجردة الآن مباشرتها لها انتهى بواسطة الانفعالات غير متناهية من المبدأ المتعارف فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوة الجسمانية ١٢٦ أمور متصلة غير فارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لاعلى انها

تصدر عن تلك القوة لو فردت بل على انها تفعل ثم ان ذلك الحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها بالحرركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير متناهية هي صورة التقص لانه يمكن ان يقال لوضح الدليل المذكور لم تجز الحركات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية أيضا فانه اذا فرض أن كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها يحرك جسمها آخر من ذلك المبدأ أيضا بواسطة الانفعالات ثم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجسم لا يقوى على ما يقوى عليه لكل فتقطع الحركة لحاصلته منه فيلزم انقطاع حركة كل القوة أيضا فان قيل هذا القصر انما يتم لو كان جزء القوة مستمرا لتلك الانفعالات الواردة الى جميع القوى وهو ممنوع لهذا الدليل انما يجري القوة الطبيعية المتشابهة

فلا بد ان يترجح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بها أو ما العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شبه أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم انما فيما ليس عندنا دليل بتقديم علمها والذي يسمى للناس رؤيا ولا نبيا وحيا والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على الأكثر والمنامات والوحى كما قلنا انما هو اعلام هذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنائع التي تدعى تقدمية المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت ان تسميها أعني المحصلة في نفسها التي يتعلم بها العلم (قال أبو حامد) المسئلة الثاني وفيه الخلاص الى قوله ولا تتبين باستحالة القسم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عنها يلزم الافعال الخاصة بوجوده وجود وهو قول في غاية الشناعة وخلاف ما رآه في الانسان سلمه في هذا القول ونقل الانكار الى موضعين أحدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات للوجود ولا يوجد لها تأثير فيما حوت به عادية ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصورة الخاصة بوجوده وجود مادة خاصة فاما القول الاول فانه لا يمكن ان تسلبه الا سلبه في ذلك ان أفعال الافعال ليس مصدر الافعال عن حاضر وريال ما كان الامور التي من خارج فلا يمنع ان تقترب النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هذا الكشي ما اذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشي لا قدر المتكلمون ان ينقروا وذلك كما يقول أبو حامد لا فرق بين تقيينا الشيء وإثباته معا أو نفيها بعينه وإثباته معا ومتى كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الجسد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجودات ارتفاع احدى هاتين الصفتين مثال ذلك ان الانسان لما كان قواه بصفتين احدهما عامة وهي الحيوانية والثانية خاصة وهي النطق فانه كما اننا اذا رفعنا منه انه ناطق لم يبق اندمانا كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشرط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب الا في أمور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصنائع الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد كونها أعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسهمهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الحمية والعلة وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل وذلك انه لو لم يكن شرط لا يمكن أحد الأمرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها أصلا واما ان لا توجد مثال ذلك ان المدهى عندهم آلة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الافعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع فان أمكن وجود الفعل في الجاد أمكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو أمكن ان توجد حرارة عن غير أن تسخن ما شأنه ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان

أفكر كون جزء القوة مستمرا لما يرد على الكل من الانفعالات والالم تكن متشابهة الأجزاء ثم انهم لما جوزوا لها الجسمانية مدهة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادئ المتعارفة فلم لا يجوز أن تكون (وأما) ان يفيض عليها العقل المتعارف ابداء يحصل لها انفعالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مدهة غير متناهية ازان يكون التفاوت الذي لا يدمنه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والطبعان تسكون حركة الاصل غير أسرع في

القسرية وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والبطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة (لأننا نقول) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحدا القوة بحسب الاعتبارين لباقي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فإن قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧ التفاوت بحسب العدة والمدة وحسب المدة

يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والصغير في الطبيعية فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسرية والكبير في الطبيعية وذلك لأنه إذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فلما أن يكون زمانها واحدا أو لا فليس الأول يقع التفاوت في المدة لأن الأسرع يكون عدد حركته أكثر قطعاً وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت) نعم أن التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة لسكا تقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي السرعة فإذا خرجت حركة الجسمين إلى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الأسرع أكثر عدداً من حركة الأبطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وفلك البروج بل إنما يلزم ذلك إذا طبقت أحد أجزائها بأحد الأخرى وذلك بتوقف على اجتماعهما

لما عرض في موجودهم وجودهم وله كيفية محدودة أيضاً وإن كان لها عرض عندهم وأنه يكون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائهم محدوداً وإن كان لها عرض أيضاً الكثرة محدوداً ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة أو في المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين ومرة تقبل مقابلهما كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض وإنما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو مواد مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض أمثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورته ما من الصور الأربعة هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة ولا وسائط أمثال ذلك أن الأساطيسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يفتدى منه الحيوان فيكون منه دم وعني ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين إلى قوله فتمارك الله أحسن الخالقين فالمشككون يقولون إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهدوا الفلاسفة يدعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكناً كانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط ولما كان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم وكل واحد من القرين يدعي أن ما يقوله معروفاً بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وإنما فاستفت قلبك فأتاك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفنا أياماً والله يجعلنا وأياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الإسلام إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبههم أن قضى العقل من مزايا متنازع ذلك أنما هو شيء طبع عليه العقل فلو طبع طبعاً يقتضي بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوز أنه لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا لوجودات ولا يكون الصدق الموجودية تابعاً لوجود الموجودات فاما المتشككون فاستحيوا من هذا القول ولوركم وما كان أحفظ لوضعهم من الأبطال الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم لانهم يطعنون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه فيسر عليهم بل لا يجدون إلا قويل موهبة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام قد بدا أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعقله وبين الشيء ودليله وهذا كله لا يجوز إلا في رأي السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتشككين هو أبو المصالي والقول السكلي الذي يحمل هذه الشكوك أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات فلو جاز أن تفرق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفرق المتناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنة في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلاً وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزل كان علة وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بمحائر فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن خزم (المسألة الثامنة عشر) في تجهيزهم عن إقامة الدليل العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحي إلى قوله ولهم فيها إبراهيم كثيرة برعهم (قلت) هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصويره إلا أنه أتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المحيية له يسمى أوهمية عوض الفكرية في الإنسان ويقول إن اسم المحيية قد تطلقه القدماء على هذه القوة وإذا أطلقوا عليها كانت المحيية في الحيوان بدل المفكرة

الوجودية في الخارج أو على وجودها في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما محال (وأما أنا) لأن ما ذكر من الدليل يجري في قوة عالة في جسم لا معارفة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالتشابه في الأجسام العنصرية ولم قلتم أنا البدنية كذلك ولم لا يجوز أن لا تكون منقسمة بانقسام محالها وإن تكون طوائف وسائط الأبدان معاوقة عن تأثيرات تلك تكون نسبة الحركتين في الحيوان الطبيعي على نسبة القوتين لأن قوة السكل وإن كانت منقسمة قوة الجزء لكن معاوقاً للجزء معاوقاً للجزء فيخبر بقصه أن القوة بنفسه المعاوق هذا وقد ذكر في ضمه وجوده آخر لا حاجة للإطالة في ذكرها بعد

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر اربعة فلو اعادة الله تعالى لخلقها من هذه العناصر والاله يمكن ذلك اعادة البدن الذي كان بل احدها ليدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيما يتفاعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لاحتمال ان الحرارة الغريزية والحرارة المتعاضدة من الحركات ١٤٨ النفسانية والبدنية دائما تعملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت

(والجواب) اننا لانسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو عنصرنا عبارة عن أجزاء جسمانية يتخلل في الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقعدة ولا نقول بانها خارج والفعل والانفعال أصلان لا فان ادعيتم ذلك طاب بناكم بالدلالة القاطعة على محنته وقصة القرع والانيق لا تدل على تركبه منها الجواز ان يكون حصول صور العناصر في أجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم سلمنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم تتكسب القاذية من ابراديد ما يتخلل من الرطوبات وهو ممنوع ورد بان القوة القاذية اما ان تقوى على ابراديد ما يتخلل من تلك الرطوبات اولاً وتقوى عليه وايما كان يلزم اخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة معتد بها في الانتفاض والانحلال بالكلية اما اذا لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (واما اذا قويت عليه) فلان ما يتخلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتخلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل أطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فعملها حينئذ أقوى من فعلها في ابتداء الوجود ولما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون أقوى فعلاً من المؤثر القوي اذا كان أطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة أكثر من التحليل في ابتداءه

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما ثناتان بالفعل واحد بالوضع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على ان الذئب من الشاة عدو وعلى السحرة انها صديق وذلك ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لها من ردة من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان انطباع الالف في هذه غير مستفادة من الحس وكنها ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد تلخص امر هذه الصورة في الحس والحسوس فلتخل عن هذا في هذا الموضوع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم (قال أبو حامد) البرهان الاول قوله ان العلوم الى قوله وهذا القوم مشكك فيه (قلت) اما اذا اخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملات فان المعاندة التي ذكر أبو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو متقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيين أحدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة المتخيلة في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه بحد حده وجميع البياض حدداً واحداً بعينه والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا مهملات في انقسام الجسم لاني ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بل عني انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء أقوى منها في المرضى وفي الشباب أقوى منها في الهرم والتي تجمع هاتين القوتين انهما شخصيتان أعني التي تنقسم بالكلية ولا تنقسم بالماهية أعني أنها اما ان تبقى واحدة بالحد والمماهية أو تنصل والتي تنقسم الى حد ما بالكلية وهي واحدة بالحد والمماهية ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كانتا انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس بفعل فعل البصر الضعيف ويجتمعان بان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحد باقي بعينه بل تنقسم القسمة الى حدان انقسم اليه فسد اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو متصل أعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بعينه بنفسها أعني ان كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فعمله جسم من الاجسام وعكسه أيضاً ليس وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحدهما من النوعين من الانقسام واذا صح هذا فنعكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحدهما من الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضاً من امر المعقولات الكلية وهو انها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صوراً شخصية فحينئذ يلزم ان المعقولات ليس محلها اجسام من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها قوة وحانية تدرك ذاتها وغايتها وأما أبو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عانداً بانقسام الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل فاستعمل في ذلك قولاً سفسطائياً وعلم النفس أغض وأشرف من ان يدرك بصفة عامة الجدل ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا اعلى وجهه وذلك ان الرجل اعانني برهانه على ان قال

ان لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (واما اذا قويت عليه) فلان ما يتخلل من الرطوبة

بعد مدة معتد بها اكثر مما يتخلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل أطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فعملها حينئذ أقوى من فعلها في ابتداء الوجود ولما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون أقوى فعلاً من المؤثر القوي اذا كان أطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة أكثر من التحليل في ابتداءه

ان المعقولات ان كانت حالة في جسم فلا يخلو ان يحل محلها في شيء غير منقسم أو في منقسم ثم أبطل ان
يحل شيء في غير منقسم من الجسم فلما أبطل هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحل في جسم ان يحل منه
في شيء غير منقسم ثم أبطل ان يحل من الجسم في شيء منقسم فبطل ان يحل في جسم أصلاً فلما أبطل أبو
حامد أحد القسمين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو مبين أنه ان نسب الى
الجسم فليس هو هذا الانسبته انما نسبته اليه الى محل منقسم أو محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان
ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو في بيان ان العقل مغارق فلذلك ذكرنا
العناد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم اذا انقضت
من الصناعة التي تخصها اصارت أعلى مراتبها من جنس الأفعال الجسدية ولذلك كان كتابها هذا
الغرض منه اغما هو التوقيف على مقصد الأفعال الجسدية فيه المنسوبة للغريزيتين وانما هارأي
القوانين أحق بان ينسب صاحبها الى الثافت والتناقض (قال أبو حامد) داليل ثان قالوا ان كان الى قوله
بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس به انما مفردا بنفسه واغما هو تقييم القول المتقدم وذلك ان
القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله ومضاهي هذا القول تكلف ببيان باستعمال
التقسيم فيه الى الاشياء الثلاثة المائدة الاولى هي باقية عليه واغما دخلت عليه المائدة لانه لم يستوف
المبنيين اللذين يقال عليهم الانقسام الحيواني وذلك انهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على
النحو الذي تنقسم الاعراض بانقسام محله او كان هذا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في
القوى الجسمانية المدركة دخلت عليهم المائدة من قبل هذه القوى واغما يتم البرهان اذا انتفى هذان
النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من
الانقسام وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود أعني الذي ليس ينقسم بانقسام
موضوعه في الخلد هل هو مغارق لموضوعه أم لا فان ترى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا
النوع من الوجود أعني الادراك الشخصي فنظن كما انه لا تبطل الصورة بطلان الجزء والجزاء
من موضوعها انها ليست تبطل بطلان الكل وان بطلان قبل الصورة من قبل الموضوع هو
سببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول أرسطاطا ليس ان الشيخ لو كان له عين
كعين الشاب لا يهر كلاً لا يهر الشاب ببدنه قد يظن ان الحرم الذي لحق الشيخ في قوة الابصار ليس
هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الآلة ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها
في النوم والاغما والسكر والامراض يبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست
في هذه الأحوال كاملة وبهذا يظهر في أكثر الحيوانات التي اذا هلكت بنفسه فين تعيش وأكثر
النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالسكلام في أمر النفس غامض جداً واغما اختص
الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال تعالى بحججه في هذه المسئلة للجهل ورعده
ما سأله بان هذا الطور من الدوال ليس هو من أطوارهم في قوله تعالى ويستعملونك عن الروح
قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً وشبه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه ما استدلال
ظاهر في بقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فاعلم ان النوم يبطل لانها لا تبطل هي فيجب ان
يكون حالها في الموت كما حالها في النوم لان حكم الأجزاء واحد وهو داليل مشترك للجمع لا يثق
بالجهل وفي اعاد الحق ومنه للعلماء على السبيل التي هي يوقف على بقاء النفس وذلك بين من
قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال أبو حامد) داليل ثالث قوله
ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص
من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه ان لا يكون
محله جسم من الاجسام وانه ليس يكون قواماً في الانسان انه عالم كقولنا انه يهر وذلك انه لما كان

الوجود (واما اراد القوي
الغريزية) فسواء في الوقت
فيما اضرة تأخذ الرطوب
الغريزية في الانتفاص
وهي غذاء للحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سببه
لنقصان الحرارة الغريزية
ونقصان الحرارة الغريزية
سبب لكثرة الرطوبات
الغريزية لان الحرارة
الغريزية اذا ضعفت
ضعفت عن اصلاح
الرطوبات الغريزية
وهذه اذ كانت كذلك
الرطوبات الغريزية
وكثرة الرطوبات الغريزية
سبب لنقصان الحرارة
الغريزية ولا تزال تتأكد
هذه الاسباب بعضها
بالبعض الى ان ينتهي الامر
الى فناء الرطوبات
الغريزية فتفنى الحرارة
الغريزية لكون
الرطوبات الغريزية مركبة
ومحلها ويحصل الموت
حذراً بالضرورة ولا يخفى
عليك أن هذا مبني على
تأثير القوى والطوائع
فيما ترتب عليها من الافعال

بينا بنفسه انه بصير بعضه مخصوص كان بينا أنا اذا نسيتنا اليه الابصار مطلقا فانه يجوز على عادة العرب
وغيرها من الأمم في ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا فيه عالم ليس هو من قبل
ان جزمنا به عالم اكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا
عضوا خاصا من عضوه من الاعضاء كالحال في قوة التخييل والفكر والذكر وذلك ان مواضع ههذه
معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في البهايم (قلت) هذا الذي
حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وبالجمله سائر
الاعراض لانه ليس يحل جسمه أصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يقبل الجهل بالشيء والعلم به
يدل ضرورة على اتحاد فان الاضداد لا تحل في محل واحد ههنا النوع من الامتناع يوجد لدى
الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات
معاً اعني الشيء أو ضده وذلك لا يمكن أن يكون الا بدراك غير منقسم في محل غير منقسم فان الحواس
هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالأضداد علم واحد فهذه الحواس من القبول هو الذي يخص
النفس ضرورة لئلا يكون قد تبين عندهم ان هذه هي حال الحواس المشتركة الحواس على الحواس الخمس
وهو عندهم جسماني فذلك ليس في ههنا دليل على ان العقل ليس يحل جسمه لانه قد قلنا ان الحلول
يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح
وهو ان النفس التزعية لا تنزع الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية واست أعلم احداهن
الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الامر لا بعبارة قوله وذلك ان خاصة كل قوة غير مدركة
ان لا يجتمع مع في ادراكها التقيضان كما ان خاصية المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا في موضوع
واحدة ههنا اشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتخصص القوى المدركة انها تحرككم على
الاضداد الموجوده معا أي يعلم أحدهما بعلم الثاني وتخصص القوى الغير النفسانية انها تنقسم بانقسام
الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا في جزء واحد والنفس لما كان
محله لا ينقسم ههنا الانقسام لم يعرض لها ان يوجد فيه التقيضان معاني جزأين من المحل ولذلك كانت
هذه الاقوال بل كما أقول بل من لم يحصل آراء القوم في هذه الاشياء فاعرفهم من يجعل الدليل
على بقاء النفس انها لا تحرككم على المتناقضات معا لانه انما ينتج من ذلك ان محلهما واحد غير منقسم
وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل
خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا تدرك نفسها (قلت) أما العناد الاول وهو قوله انه يجوز ان تخرق
العادة فبغيره البصر ذاته فقول في نهاية السفسطة والاشعوذة وقد تكلمنا في ههنا في سالف وأما العناد
الثاني وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك جسماني يدرك نفسه فله اقتناع ما لو كان اذا عرف الوجه
الذي حركه الى ههنا علم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شيء بوجوده فاعل ومنفعله وهو المدرك
والمدرك ويستحيل ان يكون الحواس فاعلا ومنفعلا له من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومنفعلا لاف
جهتين اعني ان الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل المهيول في كل مركب لا يعقل
ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل
المركب ذاته اعاد المركب بسيطا وعاد الى كل هو الجزء وذلك كله مستحيل وههنا القول اذا ثبت ههنا
كان معناه اذا كتب على الترتيب البرهاني وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه امكن ان يعود
برهانيا دلائل سادس (قال أبو حامد) قولوا لو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على
أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في اجسام وهي
لا تعقل ذاتها فان ههنا من باب الاستقراء الذي لا يفيده اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في ان كل
حيوان يحرك فكذلك الاسفل قايس هو علمه من جهة وهو مثله من جهة اما مخالفته له فلا

وهذا عرفت ضعف هذا
المبنى فيما سبق فتذكر
والكل عندنا خلق الفاعل
المتنار فهو زان لا يتحمل
شي من اجزاء البدن
بالحرارة وان تحل اورد
قد رما تحل دائما فلا
يلزم الموت ضرورة ومنها
ان المعاد الجسماني على
ما أخبر به الانبياء عليهم
الصلاة والسلام يتضمن
توأم الحياة مع دوام
الاحترق وذلك خارج عن
طوار العقل (والجواب)
انا لان سلم خروجه من طور
العقل وانما يلزم ذلك لو
كانت الحياة مشروطة
اعتدال المزاج وهو ممنوع
بل هي صفة يخلقها الله
على في الجسم من غير
شروط بشرط غايته انه
نعالي اجري عادته يخلقها
عند اعادته الى المزاج فاذا
خرق العادات في زمان خرق
لعادة يخلقها بدون اعتدال
المزاج واذا لم تكن
شروطه به لم يبق الا
لاستبعاد وهو لا يفيد في
مثال هذه المقامات وحكي

الواضح بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فكذلك الأسفل فهذا الاستقراء ناقص من قبل أنه لم يستقر فيه جميع الحيوانات وأما الواضح أن كل حاسة قهسي لا تدرك ذاتها فهو ولعمري استقراء مستوفى إذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس أن كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبه بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكذلك الأسفل لأن الواضح لهذا كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضح أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل أن الأمر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم لأدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكذلك لم غث رقيق وليس من أقوال الفلاسفة وذلك أنه إنما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحسه وليس الأمر كذلك لأن ادراك النفس وأشياء كثيرة واستدراكها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها كحاضر ورقة تعلم من حدها أنها في جسم أوليست في جسم لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورية مأخوذاً في حدها وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها وهذا الذي ينبغي أن يمتنع في هذا وأما ما عانده أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم فهو ولعمري حق وقد اختلف القدماء في هذا المكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بانها اقواماً بالجسم فإن ذلك ليس رهنياً بنفسه وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قدماء وحديثاً لأن الجسم إن كان بمنزلة الآلة فلا يس لها أقوام به وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن له وجوداً إلا بالجسم * دليل سابع (قال أبو حامد) قالوا القوى الدراكية إلى قوله يلزم أن يثبت لكلها ما (قلت) هذا دليل قديم من أدلتهم وقهسيه أن العقل إذا أدرك معقولاً فهو عاقل بغيره إلى ادراك مادونه كان ادراكه له أسهل وذلك مما يدل على أن ادراكه ليس بجسم لأننا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركات القوى وتأثيرها يضعف بها الإدراك حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهيئة الإدراك بتأثيرها كقوى الإدراك والسبب في ذلك أن كل صورة تحمل في جسم فلو لم يكن في ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه لأنها محالفة ولا بد واللم تكن صورة في جسم فلما وجدوا قائل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على أن ذلك القابل ليس بجسم وهذا الاعتدال له فإن كل مادة أثر من المحال عن حلول الصور فيه وتأثيرها وفقاً أو غيراً قليلاً كان أو كثيراً فهو جسم في ضرورية وعكس هذا أيضاً صحيح وهو أن كل ما هو جسمي في فهو متأثر عن الصورة الخاصة له وقدر تأثيره هو على قدر محالطة تلك الصور للجسم والسبب في هذا أن كل كون فهو تابع لاستحالة فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة لا يمكن أن توجد بصورة جسمانية لا يتأثر عن المحال عند حصولها * دليل ثامن (قال أبو حامد) قالوا أجزاء البدن إلى قوله بقينا (قلت) أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي يدركه المقص بهذا الاربعة فبقينا قد بينا أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني أنه يلزم أن يكون موضوعه الحار الغريزي للشيخ بشيخوخته وأما أن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم أن يستوى أعمارها * دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الإنسان إلى قوله واعتراعه عنه (قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهر باقياً من الولادة إلى الموت وأن الأشياء ليست في سبيل دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء حتى اضطر أفلطون إلى إدخال الصور فلا معنى للشاغل بذلك واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح * دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية إلى قوله فوجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها انكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن

أن واحداً من منكري الحشر أو رد هذه الشبهة على الاستدلال أبي اسحق الاسفرائيني فأجابه بأن مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لأن الأطن الغليظة تنطج بحرارة المعدنة وتتهري فيما يصيب لا يخصص مثل ذلك الأنظمة إذا جعل القدر والطن يختمها يكون بالحرارة فدل ذلك على أن حرارة المعدنة أقوى من حرارة القدر التي تغل أو تكون قريبة منها ثم إننا لا نعلم بهذه الحرارة فإذا جاز أن لا تكون الحرارة القوية مؤلفة فلا يجوز بقاء الحياة معها أولى وأيضاً حكى أن جالينوس شق بطن حيوان معاقصة وأدخل اليد فيه وجعل أصبعه في قلبه فبما قدر على أمساك الأضبع فيه من شدة حرارة القلب وأيضاً فبان ترى من الحيوانات ما لا يتألم بالذات مثل النعامة فانها تبسح الحسد بيد المحي

ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم أزلية
 وغير كائنية ولا فاعلة إلا بالعرض أي من قبل اتصالها بذيوعه وأي أنها فاسدة من قبل الاتصال
 لأنها فاسدة في نفسها الذل كانت كائنية فاسدة لأن هذا الاتصال موجود في جوهرها وإن كانت
 لا تحتج مع في شيء واحد قالوا وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجوب أن تكون النفس غير
 متقسمة بانقسام الأشخاص وأن تكون أيضا معنى واحدا في ذيوعه وهذا الدليل في العقل قوى
 لأن العقل ليس في نفسه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فأنها وإن كانت مجردة من الاعراض التي
 تعدت بها الأشخاص فإن المشاهير من الحكمة يقولون ليس في نفسهم طبيعة الشخص وإن كانت
 مدركة وانظر هو في هذا الموضع وأما الاعتراض الذي اعترضوا به فهو راجع إلى أن
 العقل هو معنى شخصي والحكمة عارضة له ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر
 الحس الواحد مرارا كثيرة فإنه واحد عندنا لأنه معنى كلي فالجوابية مثلاً في يدهي بعينها بالعدد
 التي أبصرها في خالدها كذب فإنه لو كان هذا كذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق
 ولم ينقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا في الفلاسفة على أن النفس
 يستحيل عليها العدم بعد لو جرد دليلين (أحدهما) أن النفس إن عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة
 أحوال إما أن تعدم مع عدم البدن وإما أن تعدم من قبل ضد موجود لها أو تعدم بقدرة القادر وباطل
 أن تعدم بعدم البدن فإنها مغارة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فإن الجواهر المقارن ليس له ضد
 وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف واعتراضهم هو بأنها لا تسلم أنها مغارة للبدن وأيضا
 فإن المختار عندنا ليس سيما أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد
 من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة منها أن يكون إذا علم زيد شيء أعلم عمر وإذا
 جهله عمر وجهله زيد إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع فهو يردي على هذا القول بأنها
 إذا نزلت متعددة بتعدد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الأجسام وللفلاسفة
 أن يقولوا أنه ليس يلزم إذا كان شيئا أن ينضم إليه علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق
 ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر وليكن للنزاع
 أن يسألهم عن المعنى الذي شخصت به النفوس وتكثرت كثرة عددية وهي مفارقة للأبدان الكثيرة
 العددية الشخصية أعانت من قبل المادة لكن لمن يدعي بقاء النفس وقسمدها أن يقول أنها في
 مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا
 ولا فيها مبدأ نار بل فيها النفوس المخلقة للأجسام التي ههنا وللنفوس التي تحل في تلك الأجسام فإنه
 لا يخالف أحد من الفلاسفة أن في الأساطيسات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان
 والنبات لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية وجالينوس يسمي القوة المصورة ويسميا
 أحدهما الخالق ويقول أنه يظهر أن ههنا صانع الحيوان حكيم مخلقه وإن هذا يظهر له من التشریح
 فاما أين هو هذا الصانع وما جوهره فهو أجل من أن يعلمه الإنسان ومن ههنا يستدل أفلاطون على
 أن النفس مفارقة للبدن لأنها المخلقة له والمصورة ولو كان البدن شرطاً في وجوده لم تخلقه ولا
 صورته وهذه النفس أظهر ما هي أعني المخلقة في الحيوان التي لا تتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فاما
 كما يعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية إذ كانت الحرارة بعينها حرارة ليس من شأنها
 أن تعمل الأفعال المنظمة المعقولة كذلك نعلم أن الحرارة التي في البرودة ليس فيها كفاية في الخلق
 والتصوير إلا خلاف عندهم في أن في الأساطيسات نفوساً مختلفة لنوع نوع من الأنواع الموجودة
 من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقائه إلى تدبير وقوي حافظ له وهذه النفوس
 إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة

منه وفاته يعيش في
 منار قد لنت هذه الأشياء
 على أن شدة الحرارة
 لا تنافي الحياة (ومنها)
 أن الأدلة ذات على أن
 النفس تحدث بطريق
 الرحوب من المبدأ المقارن
 بشرط حدوث المزاج
 والبدن المستعد لقبول
 تدبيرها وتبقى مدفنة
 البدن وخوابه في حدث
 بدن وجب أن يحدث من
 المبدأ المقارن نفس
 متعلقة به فلو علمت بذلك
 البدن نفس من النفوس
 الباقية أيضا لزم تعلق
 نفسين ببدن واحد وأنه
 محال (والجواب) أن
 ما ذكره مني على أصل
 الإيجاب وقد سبق ما فيه
 والافعال رأينا يجوز أن
 يحدث بدن من غير أن
 تحدث نفس مدبرة له بل
 تكون نفسه المدبرة له في
 النشأة الأولى متعلقة به
 في النشأة الأخرى ومدبرة
 له (ومنها) أن الغرض
 من تعلق النفس بالبدن
 أن يكون آلة لها في
 اكتساب الكمالات فإذا

حصلت تلك الكمالات
 كان وجود الآلة بعد ذلك
 كلاً وبالأعلى وكان
 منحصراً لكمال الذات
 ومنفصلاً للبهجة والسعادة
 فالاعادة غير لائقة بحكمة
 الحكيم تعالى وأيضاً
 النفس المتخاصمة عن علاقة
 البدن تكون خارجة عن
 ظلمة البدن وكما فاته وأنواع
 عوارض المؤلمة إلى ضياء
 التحرر واطاقته وإبراءة
 عن العوارض المؤلمة
 فيكون التذات ذاها بهذا
 التخلص فرق التذات
 الإنسان بالحسروج عن
 الحبس أنظم المؤلم فكما
 ان من خرج عن الحبس
 الموصوف لا يعود إليه
 فكذا أنا (والجواب) أنا
 لا بد لي أن أبتعد عن
 الإطلاق وبالله على النفس
 بل البدن الذي يكون
 سلباً عن الآفات من كل
 الوجهة على الوجه الذي
 أخبرت عنه الأنبياء يكون
 سبباً لربادة التذات وكما
 الابتهاج وأذا كانت
 الأبدان كذلك لم يكن

ويكون لها لا بد على النفوس التي هي هنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هي
 بذاتها هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها المشبهة التي بينها وإذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها
 الروحانية وأجسامها الطافية التي لا تحس وما أعلم أحد من الفلاسفة القدماء يقول هذا الآن من
 أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير استحالته وذواتها ولا إذا التحيل هو ضد المستحيل بل قال به
 بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من أعوص المسائل التي في الفلاسفة ومن أقوى ما يستشهد به
 في هذا الباب أن العقل الحيواني يعمل أشياء لانهاية طمأنينة القول الواحد ويحكم عليها حكماً كلياً وما
 جوهره هذا الجوهر فهو غير حيواني أصلاً ولذلك محمد بن إسحاق طائفة من أئمة الغرر في وضعه المحرك
 الأول عقلاً أي صورة برهنة من الحيواني ولذلك لا يتفعل عن شيء من الموجودات لأن سبب الانفعال
 الحيواني والارضي هذا في القوى القابلة كالارضي في القوى القابلة لان القوى القابلة لذوات المواد هي
 التي تقبل أشياء محدودة وتساخر من هذه المسئلة أخذ من علم أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد
 وهذا شيء ما وجدوا أحد من تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ماله من شرا في الشرائع أنف
 سنة والذين تأدت اليها عنهم الفلاسفة دون هذا العدد من السنين وذلك ان أول من قال بحشر الاجساد
 هم أنبياء بني اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف
 المنسوبة لبني اسرائيل وثبت أيضاً ذلك في التحيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول
 الصائبة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن خرم أنها أقدم الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد
 الناس تعظيماً لها وإيماناً بها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تكون نحو تدبير الناس الذي به وجود
 الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية
 للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار
 إلا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية وأنه لا واحد
 من هذين يتم ولا يبلغ اليه إلا بالفضائل الخلقية وإن الفضائل الخلقية لا يمكن إلا بمعرفة الله تعالى
 وتعظيمها بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والنسك والادعية وما يشبه ذلك من
 الأقوال التي يقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والسيئين ويرون بالجملة أن الشرائع هي
 الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ من ماديها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها ما لا يبيع
 الشرائع وإن اختلفت في ذلك بالآقل والأكثر ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو
 مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله ولا يعبدوا أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس
 بوجوده وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيفية الإيمان الشرائع كلها
 اتفقت على وجود آخرى بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده
 وصفاته وأفعاله وإن اختلفت فيما تقول في ذات المبدأ أو أفعاله بالآقل والأكثر ولذلك هي متفقة في
 الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال فهي بالجملة
 لما كانت تكون نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لأن الفلاسفة إنما تخرج
 نحو تعريف سعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه أن يتم الحكمة والشرائع تقصده لم
 الجمهور عامة ومع هذا فلا جدشريعة من الشرائع الأوفد نهيت بما يخص الحكمة وعذبت بما يشترك
 فيه الجمهور ولما كان الصنائع الخاصة من الناس انما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركته
 الصنائع العامة كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنائع الخاصة وفي حياته أضاف وقت صباه
 ومنشئه فلا شك أحد في ذلك وأما عند نقله إلى ما يخص فن ضرورية لا بد من تعليمه بما يشاء له وأن
 يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وأنه أن صرح بذلك
 في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

وصارف عن سبيلهم فانه أحق الناس بأن ينطق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها
 عقوبة الكفر ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها عنده حقا وإن يعتقد أن
 الأفضل ينسحب بها هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لمساوئهم
 شريعة الاسلام وتنهي الحكماء الذين كانوا بلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك
 أحد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تاتي عندهم في اسرائيل المنسوبة
 الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرام وجود في أهل الوحي وهم الانبياء ولذلك أصدق كل
 قضية هي ان كل نبي حكيم وأيس كل حكيم نبيا وأما حكمهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الانبياء وإذا
 كانت الصنائع البرهانية في مبادئ المصادرات والأصول الموضوعية فالحري يجب أن يكون ذلك
 في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فبالعقل يحاط بها ومن سلم أنه سكن
 أن يكون ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استنبطت
 بالعقل والوحي والجميع منفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ بقليدها إذا كان لا سبيل الى
 البرهان على وجوب العمل الا بوجوه الفضائل الخالصة عن الاعمال الخلقية والعلمية فقد تبين من
 هذا القول ان الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأى أعني أن يتقيدوا بالانبياء والواضعين
 بمبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان
 منها أحدث لوجهه وورعي الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فصيحة من الناشئين على
 غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله
 تعالى وأن الصلاة الموضوعية في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعية
 في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عيدها وأوقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن
 التروك أعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل في المبادئ ما هو أحدث على
 الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تقيد المبادئ بالأحكام الجسمية أتم من تقيد
 بالأحكام روحانية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار وقال النبي
 عليه الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي
 الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا
 الوجود وطورا آخر أفضل من هذا الطور وأيس ينبغي أن يشكر ذلك من يعتقد أن أدرك الوجود
 الواحد ينتقل من طور الى طور ومثل انتقال الصور الجسدية الى أن تصير مدركة ذاتها وهي الصور
 العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء تعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع
 وابطال الفضائل وهم الرادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان الا التمتع بالذات وهذا مما لا يشك أحد
 فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يعتقدونه ومن لم يقدر عليه
 فان تم لأقوال التي يحتج بها عليه وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في
 معاندتهم هو جيد ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير نائمة كما دلت عليه الدلائل العقلية
 والشرعية وان توضع أن التي تعدها أمثال هذه الامثال التي كانت في هذه الدار لاهي بعينها لان
 المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الوجود لمثل ما عدم لاهي ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح
 القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تعاد هي
 التي تعد وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بأعداد ومخصوصة من يقول
 منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر بالفلسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذه وقد قلنا
 كيف رأى الفلاسفة في هذه المسئلة وانما عندهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم انه
 لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم يقدم العالم وقد قلنا أيضا

أنفس من حاجة الى تدبيرها
 فيمكنها الانغماس في لذاتها
 العقلية تارة والاستيقاظ
 من الذات الحسية أخرى
 ومعهم ان الجمع بين
 السعدتين أقوى من
 الاقتصار على احدهما
 وهذا يخرج الجواب عن
 قولهم وأيضا فليتأمل
 (لا يقال) سلامة البدن عن
 الآفات من كل الوجوه
 غير معقولة لان بقاء انما
 هو نال كل والشرب وما
 لا بد من حصول
 الأمر اجتناب الاعراض (لان
 نقول) ليس أن بقاءه انما
 هو بالاكل والشرب
 وان كان لا نسلم أنهما
 لا يتصوران بدون حصول
 الأمراض والاعراض
 فان الاكل والشرب سبب
 ابقاء الحياة وصحة البدن
 واسستقامة المزاج أولا
 وبالذات وسبب بقاء
 للأمراض والاعراض
 انما هو بالعرض وبواسطة
 وقوع فصيحة من الغذاء
 غير منضمة ولم لا يجوز ان

ان الذي يدعون بهذا الاسم ايس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب انه لم يقل
احد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد
الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحاني وقد رأيت ان أقطع ههنا القول في
هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولو لاضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول

جالينوس رجل واحد خير من ألف والنص صدي الى أن يتكلم فيه من ايس من أهله

ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقبل

البرائة وكرمه وجوده وفضله لا رب غيره تتم كتاب التهاق لابن رشد

المالكي الاندلسي عرف بالحفيد وذلك في قسطنطينية في غرة

جمادى الاولى سنة اثنيتين وثلاثمائة وألف هجرية من

نسخة في كتبخانة يكي جامع مكتوب عليها انها

بخط طاشكبرى زاده مؤرخة سنة ثلاث

وأربعين وتسعمائة وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

يزيل الله تعالى بفضله
ورحمته تلك القضايات
الغير المنصمة عن البدن
قبل ان يصير الى حد يكون
سببا للأمراض والأعراض
فلا يكون البدن حينئذ مع
كونه سببا لاستيفاء الذات
الحسية المألوفة للنفس
في حياتها الدنيا ما نعام
استغراقها في اللذات
العقلية الحقيقية فتكون
النفس فائضة بالطلبة بين
جامعة بين السعادات
* جعلها الله من السعادات
الأزرار وحشرنا في زمرة
الاحيار وعصمنا من
زبغ الأباطيل والغواية
عن سواء السبيل اللهم
اجعلنا من المقربين هداة
ولا تجعلنا من الخاسرين
هو الله ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتها وهب لنا
من لدنك رحمة انك أنت
الوهاب منك المبدأ واليك
المآب

151A

﴿ يقول محمد الراجي من الله غفر لما سوى ابراهيم حسن القوي الزبوي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ان خير ما قام به الانسان الثناء على حوائج الاحسان فالحمد لله على ما أنعم وعلم من العبادان ما لم تكن
نعلم وأشكره واشكر منه واليه على نعمه الوافية واحساناته المتواليه الكافية وأصلى وأسلم على خير
نبي جاء بكاتب مبین فيه مع ايجازه وعجازه في الآواين والآخرين وحجج ظاهرة قاطعة وبراهين واضحة
ساطعة وتبين الحلال والحرام وتفاصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه
الباذلين نفائس نفوسهم في مرضاة رب العالمين ﴿ وبعد ﴾ فقد تم طبع هذا المؤلف البديع الجليل
والمجموع الغريب قليل المثل المشتمل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة
علماء أجلة بالغين في العلم أعلى السكالات أحدها تهافت الفلاسفة للإمام ذى القدر الجليل العالی
الاسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الاول من هذا المطبوع وثانيها
تهافت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكنى بأبي الوليد المتوفى سنة ٥٩٥
الذى ألفه معارضاً للإمام الغزالي في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع
وثالثها تهافت الفلاسفة للإمامة المحقق ذى الاستفاد والافاده المولى الامام الشهير بخوجه زاده
المتوفى سنة ٨٩٣ الذى ألفه في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع بهامش الجزئين
المذكورين أفاض الله على الجميع بحال الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان بما ألفوا
وأفادوا وصنفوا وأجادوا ومن أبدع وأفادتهم وأجمعهم مصنفاتهم وأفعالهم المأثورة وأعمالهم
المشكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والاسفار الجليلية المستطوره التي كانت لعزتها الانكاد
توجد الا في خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غنى فضلاً عن معلوك فانما جديرة أن تكتب

بالتبر بدل المداد والخبير كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأظهرت غامض

مشكلات الدقائق بالحجج القاطعة الباهرة والبراهين الساطعة الدامغة

وكان هذا الطبع الحسن الجليل والصنع الفائق الجليل بالمطبعة

العامرة الشرفية الثابت محل ادارتها شارع الخرنفش من مصر

الحجيمه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى الباسي

الخلسي وأخويه بمصر) وذلك في أوائل الاول

من الربيعين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد

الثقائين صلى الله وسلم عليه وعلى

آله السادة الاعلام ما آذن

افتتاح باختتام وبرزغ

بدر التمام

آمين